در این جلد
کتاب گوهر مراد
کتاب نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص محی الدین
مکتوب خواجه محمد دهدار
بجز کتاب الفصول فی الاصول
خواجه نصیر الدین طوسی

گوهر ... نقد مرکز پرورد ... حکیم ...
... الرزاق ...

ایثار کرد مهر خداوند بی ریا   لم یسمع مدائح هذا الذی علی
بشنید مدح خود ز حق از هل اتی   من حسنه السخاوة وفی

مقصودی

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فطرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و در رشته
که جواهر طبیعت را در رشتهٔ حسرت گوشه بساط آراید اقرار کردن و اعتراف
نمودن است بعجز از شکر ولی نعمتی که زبان شکرگذاران از حمد آلای او بست
و توفیق شکرگذاری نعمتی از نعمتهای بی منتهای او و فیاض علی الاطلاقی که بسط
عرصهٔ وجود مایدهٔ از موائد احسان اوست و جواهر عقول و نفوس نثار بساط
بساط بسیط امکان برهم چیده و دست امتنان یگانهٔ که دهقانان ابر اش
درخت هستی را در صحرای بی شمار نیستی تا بیاری رحمت پرورده و کاتب اختراعش صفحهٔ
سادهٔ هیولی را آثار قبول از نقش داده و مهر امکان بر جبههٔ همه استعداد دیبای نگارش
در رقم صور کائنات کرده صانعی که صیقل صنعتش آینهٔ افلاک را در بدو فطرت از
زنگ کیفیات متضاده پاک و مرآت امتزاج اضداد اربعه را بتصفیهٔ اعتدال مزاج
جلوه گاه صور مولدالید ساخت قادری که بمحض اختیار از ازلی در فیض بی منتهای
ابدی بر روی طالبان گشاد و کلید خزائن جود در قبول مراتب مختلفهٔ وجود در کف قدر
استعداد او نهاد تا هر صدف طبیعتی در بحر دریا بقدر حوصله آبستن در گشت

وظرف هر استعدادی

وظرف هر استعدادی از این چشمه بمقدار گنجایش پر شد از سبوی بزرگ آب دریا بیشتر از کوزهٔ
کوچک گنجد و با ظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از ظرف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری
باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسه سرنگون در زیر باودان محروم چون ماند و کوزه شکسته
نگاهداری آب چگونه تواند فیضش با همگنان بیشتر از دیگری نیست و لطفش بهیچکس از دیگری کمتر
آب سبزه و خار از یک جویبار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار گاه یک گل بصد رنگ
آراستن و گاه صد گل بیک رنگ پیراستن از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیفیت و کمی
از اختلاف استعداد است اینهمه استعداد مختلف از جهت حکیمی که بموجب حکمت تامه و مقتضای
مصلحت عامهٔ شاملهٔ وجود ذرهٔ بیکار نگذاشت و در ایجاد قطرهٔ نظر مصلحت دریغ نداشت و در وجود
قطره دریای حکمت پدیدار است و از نمود ذرهٔ آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت شامله بنا بر
مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاد و کافهٔ مسببات را باسباب متعلق ساخت
آثار را بموثرات ربط داد اقتضاء الطبع و اراده بنفس تفویض کرده تربیت عالم روحانی و جسمانی
نموده عقل کلی را که خدای عالم و طبیعت کلیه را که بانوی جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه
ساخت که از جهت تجرد قبول نموده بجهت تعلق صرف نماید تا از فیض اعلی بجمیع ذرات وجود
سرایت تواند نمود و ما بین عقل کلی و نفس کلیه رابطهٔ تاثیر و تاثر که در حقیقت تزوج معنویست
متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد آبای
علوی و امهات سفلی است بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و در زمان
خاتمیت نبوت مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد اشرف انواع کائنات که بجلوه اعتدال حقیقی

ممتاز است پوشانید ومظهر قدرت مطلقه را بر نسبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف تساوی مخصوص
ساخت وبجهة تأکید خاتمیت لقای شریعت مطهره را با وصیای اثنا عشر که بروج آسمان توحید اند
مؤسس گردانید صلوات الله علیه وعلیهم اجمعین اما بعد بر ورق گذارش چنین نگارش مینماید
خامهٔ عجز ونیستی بیت پایه ترین منسوبان دودمان دانش وبینش وکم مایه ترین نظر کنندگان
درکارخانهٔ آفرینش عبد الرزاق بن علی بن الحسینی اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس نور خرد بر جبهه
استعدادش تافته وپرتو آفتاب عقل در روزنهٔ قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف آدمی
بر کاینات بجوهر عقل است واین شرف فی الحقیقة وقتی او را حاصل آید که آراسته شود بحلیهٔ علم
ودانستن اشیا بات وکاربستن بمقتضای آن وضرورترین دانشها شناختن خود است وباز گشت
خود وشناختن پروردگار خود وشناختن فرمان پروردگار خود ومجموع این دانشها است که علمای
متکلمین اصول دین خوانند وحکمای محققین حکمت الهی گویند وصوفیهٔ موحدین معرفت نامند وباتفاق
علما ودانشمندان عقلا مروان این مایه دانش وعمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن نیست و
جمهور علما متفق اند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل ومراد از تقلید محض
شنیده نیست از غیر مانند خبری که احتمال صدق وکذب داشته باشد ومراد از دلیل چیزیست که شنونده را
بسبب آن اطمینانی وجمعیت خاطری بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود
وامارات صدق دران بیابد لا محاله باور کند وعمل بمقتضای آن نماید وهر مکلف را در تحصیل معارف
بجهة خود وعمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی گردد وباعث عمل نمودن
بمقتضای آن شود وزیاده برین مثل دانستن اصطلاحات علما وارباب نظر وتطبیق بر دلیل بقوانین

متن وصول دین

علم منطق وغیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل شده نماید وقدرت
بر تحصیل این مایه دانش بنهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه
خواص وخواه عوام پس هیچکس در تقصیر ازان وعدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود وتحصیل این مایه
دانش با هیچ کاری وشغلی منافاتی ندارد وبا وجود این مردم از تحصیل آن معرض مند وبصعوبت آن
وعدم قدرت بران متعذر بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما وهمچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود
افنای عمر خود در خواندن کتب ویاد گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب
سلیقه را در یکدو صحبت مستوفا تحصیل آن ممکن است محرومند فرقی در این معنی میان ایشان وسایر
عوام الناس نیست وسببش آن بود که غایات علوم را جز آنکه همت تصور نکنند وفایده از آن منحصر
در تحصیل مال وجاه واعتبارات دنیوی دانند ونهایت همت عالی همتان این طبقه آن باشد
که شهرت ومقبولیت را وجه همت سازند واصلا بغرضی بالاتر ازین نپردازند وبسیاری از منتسبان بطلب
علوم وارباب عمایم باشند که دنیا را از طمطراق ودبدبه رزق وشنید واسباب عام فریبی ومقتدای
برکرده باشند ودر معرفت الهی اعتمادی بر تقلید محض کرده با کودکان وپیر زنان راه تساوی پیمایند
ومشاهدهٔ این شیوه بسا که اذکیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت
حقیقی گردیده باشند واین ضعیف چون ملاحظهٔ این حالت نمودم وبا بسیاری از اذکیا که بفطرت
مستقیم مفطور واز اقتباس سعادت ابدی محروم بل مأیوس بودند صحبت داشتم واز حقیقت کار
بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاصمندی بی غرضانه دامنگیر شد که رساله در باب اصول دین
وحصول معارف الهی بر وجه یقین که خلاص ونجات جاوید بدون آن ممکن نیست ترتیب دهم بنهجی که

از مطالعه آن بی زحمت تعلّم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون مؤنت تحمّل اعیای
مباحثات اصحاب مقالات پی بمقصود حقیقی توان برد و راه بتحصیل سعادت بقدم ملاحظه آن توان
سپرد و چهره این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل آنها زیاده فایده متصور نیست در پرده احتجاب
مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان روحانی که اظهار شمه از اوصاف
پسندیده اش با انکه امکان ندارد و خالی از شایبه بیگانگی نمیتواند بود و از مهب التفات تازه وزیدن
گرفت گوشه نقاب علایق از رخساره مقصود و معمود فی الجمله دوری گرفت و پای نشاط فرمان
برداری که بخواب کاهل قدمی رفته بود بجلوه اهتزاز در آمده و وعده سابق که با سایر دوستان جانی
نیز شده بود موجب تاکید این عزیمت مصمم گردید و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق رضای احباب توفیق
واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد
گردانم و بحمد الله تعالی چون این نسخه شریف اتمام یافت و این گوهر مراد از دریای قوه بساحل فعلیت
آمد کتابی در نظر آمد بغایت گرامی چنانکه قطع نظر از اینمعنی که چون من ضعیفی مولف آنست توان
گفت که مولفی در باب خود نظیر و مانند وی نباشد چون نسخه مشتمل است بر مسایل مهمه و مطالب مهمه
که قرة العین عرفا و محققین و خلاصه افکار متقدمین و متاخرین است بتقریری که مبتدیان را از اقرب
طرق بمطلب رساند و بتحقیقی که متوسطان را از وادی حیرت رهاند و انتقادی که منتهیان را نفوذ
معقولات غیر مغشوش باوهام و خیالات شدن تواند ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق تالیف
چنین کتابی نبوده مگر از اقتضای عهد میمون و اختر همیون اعلیحضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه
انجم سپاه لشکر پرای رعیت پرور فرمان روای هفت کشور غره ناصیه جهانداری قره باصره سلطنت و کامکاری

فرزنده

بوزوید مصطفوی سرو رسینه مرتضوی خلاصه دودمان نبوت نقاوه سلسله ولایت صاف شراب
صفوت بخشنده جوهر فتوت مجمع فرزانگی مظهر مردانگی مشید قوانین عدل و انصاف برکننده بنیان جور
و اعتساف آبروی بوستان دولت و بهار گلزار ملت مناط ملکه شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی
که جهان ناپایدار از استواری عهدش پایدار شد و عالم بی اعتبار از محکمی بنیان دولتش اعتبار پیدا کرد
صاحبقرانی که قران از مقارنت عهدش شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد و ذو شوکتی که
شوکت را از مواخات شان او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت موکبش پر آفتاب سایه گستر
مظفری که ظفر از کمر بستگان خدمت اوست منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بدوستی او
با آفتاب در تلاش است و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر او رنگ خفاش از عهده شکر
معدلتش مگر انصاف رسد از کرت تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند آمد و وصف مکرمتش با کمر عجز زبان ناطقه
و ضعف قوه اندیشه بعهده تواند گرفت نظم شهنشاه جوان سال جوان بخت ✽ که باشد زیب افزای زینت
تخت ✽ چمن برای عیش و کامرانی ✽ شه صاحبقران عباس ثانی ✽ جنابش قبله گاه کج کلاهان ✽
زمینش آسمان پادشاهان ✽ بهار معدلت را نوبهاری ✽ جهان مکرمت را روزگاری ✽ غبار
موکبش در روزگاران ✽ تواند شد بهار نوبهاران ✽ فروغش آفتاب هفت اورنگ ✽ شکوهش کرده
جا بر آسمان تنگ ✽ بی شایبه تکلف توان گفت که بر هیولای سلطنت چنین صورتی فایض گشته و بر
عناصر پادشاهی مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ارکان جهانداری را باین تمامیت ترکیبی رو داده
و ماده قابلیت عالم گیری هرگز مستعد چنین فعلیتی نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباذل الخاقان
القاهر القادر ذو النصر التایید و البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید

ملک الملوک القاهره و سلطان السلاطین الجبابره مالک رقاب الامم و آخذ ازمة العالم السلطان بن السلطان
و الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی الحسینی
المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض برّه و احسانه و شمول منظم شتات
امور الانام و نظم جمیع تفرق احوال الایام و ملکه النصر علی ملوک العصر من الطاغین المارقین من حقیقة الدین
المبین و اوصل دولته الی دولة القایم صلوات الله علیه و علی آبائه المعصومین ـ من دعا کردم و
جبرئیل امین آمین گفت ؛ کین دعا ثابت که فرض است بهر پیر و جوان ؛ و بالجمله چون این معنی بر خاطر
رسوخ یافت و این مضمون در ضمیر استحکام پذیرفت واجب دانستم و فرض شناختم که بشکر این نعمت و
سپاس چندین کرامت را ادا کرده و این گوهر مراد را بایگان خزانه عامره رسانم موشح و مزین و این کتاب
مستطاب را بنام نامی و القاب سامی گرامی پادشاه والا جاه که این نسخه گرامی را تا این نامه که از اعتبار
مؤلف عاریست بنسبت مؤلف له اعتباری گیرد و بر مؤلفات اولین و آخرین تفوق یافته آثار آن که
منتج دعای مستعدان کمال اندیشه و محققان حقیقت پیشه است تا دامن قیامت بر روزگار فرخنده اطوار
راجع و عاید گردد و چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسی است و خداشناسی و فرمان خداشناسی و
اصول خمسه همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسیست و نبوت و امامت داخل
بر فرمان خداشناسیست چه فرمان خدا را در شرع توان شناخت و شرع محتاج است باورنده شرع که نبی است
و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسیست پس غرض از این رساله منحصر است در سه قسم
که هر قسمی بر مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض پیشنهاد سخن چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه
کرده آید و غرض اصلی از این رساله اگرچه کمال علمی است اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و

اشراق

که این کتاب مستطاب را بنام نامی و القاب سامی گرامی پادشاه والا جاه موشح و مزین

و اشراق مشتمل است نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره بر آن لهذا این رساله مرتب شد
بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه مقدمه در اشاره بر وجود مرتبه انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی
و نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام
و حکمت و این مقاصد در سه مطلب مبین خواهد شد مطلب اول از مقدمه در اشاره بر مرتبه وجود انسان
و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام
محسوسه خارج بودی هرآینه او را فضیلت بر سایر موجودات جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی
و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام
نبودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت
بر ایشان از جنس تفاوت یکی از آن انواع بودی بر سایر انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی بر حمار
یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه
معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله این تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه
مناسبت با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در مجازات
متعارف است و این بیانی که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه دقیقتی که فهم آن موقوف بر عرض علمی
یا طول تحصیلی باشد بلکه هر صاحب فهم مستقیم که تأمل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی
بر او نیک روشن خواهد شد و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست با عراض و کیفیات
بلکه معقول است بخواص و آثار و در عرف شرع از آن بروح و در عرف حکما بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود
از این بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود

در مرتبه وجود انسان

اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و از مختص به این جوهر که هیچ یک از جواهر محسوسه با او درین شریک
نیست بر دو نوع است یکی علم معقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله او را شناسائی خدا تعالی
حاصل شود و دیگری عمل خیر است ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شائبه شهوت و غضب و سایر
اعراض زایده تواند بود و برین جهت وی را اعمالی مرضیات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد
میسر تواند شد بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالت باشد
از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات
وی را حواس گویند و خیال و وهم ازین نوع باشد چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و وهم
اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضع دیگر خواهد
آمد ان شاء الله تعالی و نوع دوم ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع ادراک
محتاج بالت نباشد بلکه این ادراک وی بذات خود حاصل شود و ازین جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند
و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع
مبادی اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از
احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده دران حاصل نشود اراده عقلی
محض باشد و مرضیات الهی همه اینچنین باشند و تواند بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجهی
دیگر و این هر دو از مختص بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ
موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان مباین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما
موجودیکه فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات امتناع دران ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد

انسان دو نوع ادراک است

مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت
و بندگی خدا تعالی باشند چه خدا جسم نیست تا بحس دریابند و اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشانرا
عبادت طبیعی باشد که هیچ موجود ازان خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملائکه مقدسه باشد که در
جنس جوهر با انسان شریک اند اما چون معرفت ایشان از معارضه وهم مصون و اخلاص ایشان از
مزاحمت شهوت و غضب مبراست تکلیف دران نبود چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت
و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت بر ملک نیز ثابت شود و حکما جهتی را
که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد قوه نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را
که بدان جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوه عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت بجهت تکمیل این
دو قوه است آنچه باو تکمیل قوه نظری حاصل شود حکمت نظری و آنچه باو تکمیل قوه عملی بعمل آید حکمت
عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از اکمل قوه نظری و عمل صالح عبارت از اکمل قوه عملی باشد و
عرف و حکمت و شرع درین معنی نیز بهم مطابق شوند مطلب دویم از مقدمه در نمودن راه خدا تعالی
و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدا تعالی راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک نتوان
نمود مشت خاک را با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را
با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچگونه مناسبت نیست که دست توسل دران زده متوجه
درگاه او توان شد مگر بسلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای خیال و وهم از پیش نظر
برخواست و یاس کلی حاصل شد نوید امید کلی باشد چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد دیده شهود
وجود ممکنات گرد هستی برخواسته و فضای اندیشه از هوای غبار آلوده پاک گردد نشنید غیر گرد منظر در نیاید و

سبب وضع حکمت

مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدة وجود و ادعای مرتبه فنای مطلق زیاده بر اینمعنی که اشاره بآن شد نمی‌تواند
بود هر چه غیر از این شنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا تعالی راهیست بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا
نتوان نمود و بمجرد پای مردی عقل این راه را سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امیدوار توان بود و آن تعالی بعنایت
خویش این راه بر بندگان گشاده و انبیا را علیهم السلام بنمودن این راه فرستاده ولی چون راه
نموده شد باید رفت و با آنکه خود باید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و باید دانست که آدمی را
بخدا تعالی دو راهست یکی راه ظاهر و دیگر راه باطن ملکین راه باطن راهیست که از و بخدا تعالی توان رسید و راه
ظاهر راهیست که با و خدا تعالی را توان دانست و از دانستن راه بسیار است تا برسیدن و اینکه اشاره بصعوبت
آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلال است و استدلال مقدور
هر عاقل است که از آثار راه پی بمؤثر برد و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی
که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا علیهم السلام ظاهرا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن
این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده
خداست موقوف شناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از باب بیدار کردن خفتگانست
کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند او لا محاله ببصر خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده
زیاده از بیدار کردن مدخلیت نداشته باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند چه بیدار
شدن البته به بیدار کردن دیگری نیست کذلک مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل
چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند
و تواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده را

بکار برند خدا را بعضی توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن خدا را نشناسند سبب آن باشد که عقل ایشان بکار نبرده
باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم وا نکند تا اشیا را ببیند بهمین سبب آنکه بعد از بعثت انبیا
علیهم السلام مر ایشان را ایمان نیاورده باشند حق تعالی ایشان را در قرآن مجید بجحود و عناد خوانده چه جحود آنست که
کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لا محاله معاند
باشد لهذا از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید افلا یبصرون افلا یعقلون افلا
یتفکرون افلا یتدبرون و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال
نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی و باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه ظاهر
و استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود با ثبات سببی که از او هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده
اثر اثبات کند مؤثری که و یرا سببی باشد و در آن مؤثر چون آثار معلولیت ببیند گوید که از این مؤثر
دیگری بود و علی هذا القیاس تا با ثبات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را
مرتبه بمرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که فنا را در آن راه نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که
علة و خالق اشیا باید که در وی هیچگونه نقص و حاجت و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هر چه در و اثر نقص
و حاجت ببیند نفی او کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص در آن نبود و بعد از آن نظر از و بر نتواند داشت و بالطبع
با هر چه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذة مشاهده مستغرق
باشد و از لذة بملتذ که عین خود باشد نپردازد و تا بغیر چه رسد و این لذة باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی
و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل
همین است که مردم را باین لذة دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاقت نمایند و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل

نتواند بود چه انسان صاحب فطرة نیز اگر چه از جهتی مایل بکمالاتست اما از جهات کثیره مبتلا بغش نقصانست که مقتضی
شهوت و غضب داعی بر آنست و این داعیان نقص و بر انگیزاننده که بتصور کمال پردازد تا بطلب چه رسد پس اگر
سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را جبرا و قهرا باین راه نراندی بعقل این نتوانستی افتاد چه بنهایت
سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه
که چه چیز ویرا بالخاصیه بخدا نزدیک کند و کدام چیز از خدا دور گرداند مقدور عقل بشری نیست پس در حکمة الهی
واجب باشد ارسال رسل و انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیائی باشند که
موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی
باشند و بعضی را حرام و بعضی را مکروه کنند و آن اشیای باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر
مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت
محض و اخلاص مجرد را شرط گردانند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق
در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی نباشد که بوجهی از وجوه قصد
قربت و اخلاص در و نرود و چون سالک طالب مجاری احوال و افعال خود این شیوه سنیه را که
صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد و تخصیص کرده است و غرض این اعمال اگر چه بطریق اجمال بود آگاهی
داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه که در شرع قلب عبارة از آنست و اصطلاح تصوف نیز مطابق
آن و مرتبه برزخیت که توسط بین العالمین است و بر اثابت و حکم عالم حسی بنابر غلبه طبیعت بر آن غالب
بر آئینه از زنگ عوارض طبع متجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی گشته بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات
آن از طریق استدلال سود سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت روز بازار سیر باطنی بود متجلی گردد و صورة هر یک از آن

سبب ارسال رسل

شؤونات سالک

معنی طلب

حقایق آینه جمال با کمال حقیقی گردیده خوض لجه وصول بعرف عرفا که از توای کوثر در عرف شرع عبارة
از آنست روی دهد و مایده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمة که آیه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث
ما لا عین رأت و لا اذن سمعت ترجمه آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت
درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا تعالی دو قسمست راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر
راهی است که عقل را کار افتاد که بسعی خود آنرا پیدا کرده سلوک در آن نماید و راه باطن راهیست که خدا تعالی
نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده و یافتن آن راه چنانکه شرط یافتنست و سلوک در آن
بنوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک در آن بنهجی که شرط سلوک آنست پس
بناء علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهرست و تحریر و تقریر او لاعلی نهج
که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف با صطلاحات علما تحصیل و اطمینان عظیم
در اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید بیرون تواند آمد مطلب سوم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان
فرض و فایده از علم کلام و حکمة بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصرست در متکلمیت و حکمیت
و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت اما طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این
اقسام در سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن
و غایت آنها حصول علمست و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه باطن مسبوقست
بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم چه پیش از استحکام علم حکمة و کلام و بالجمله استکمال
طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد و
بحث در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه

کیفیت سلوک

فایده علم کلام و حکمت

۲ و اختلاف حکمیت در اشراقیت و مشائیت

در حقیقت تصوف

غراوت و باقی بودن باو که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوی حقیقت در شرع عبارت
ازان مرتبت و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند که مراد حصول علم نظریست بی حاجت بدلیل و برهان
باطلست بسبب آنکه حصول نظری بی حد وسط محال است چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی بلکه مراد منشا نتیجه برهانست
مجرد از غشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند آمیخته تر بود بشهوت و غضب و سایر (معنی اول)
قوای جسمانی ادراک عقلی معقولات را مشوب تر باشد به پردهای وهم و خیال و هرچند معتاد تر شود بترک عادات
و رسوم و مجرد تر شود از آمیزش محسوس و موهوم مشاهده عقلی معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر
مرتاض مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بود معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون
از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شوند خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتوانند بود
پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه شبیه باشد بدیدن شخص محسوسات را از ورای پرده
چه پرده حایل باشد میان بصر و مرئی و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل
در رقت و غلظ و لطافت و کثافت هرچند پرده تنک تر و حجاب لطیف تر مرئی روشن تر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده
در میان حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که مرتاض بعد ریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد
بتجرید و تنزیه معانی از غشیه اوهام و خیالات و نیز این مختلف باشد بسبب قوت و ضعف مراتب ریاضت پس عالم
رسمی اشیا را اگرچه بعقل داند اما در پرده داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه
کند و این نسبت باول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد که اشیا بی پرده و مشاهده ملاحظه (معنی کشف)
شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود
که هر چیزی معلوم شود بکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لامحاله موقوف باشد ببرهان پس اگر

را

که دعوی کشف نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزوی و اطلاع
بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضعی دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراق آن نیز در حقیقت از طریق تحصیل علم نیست بلکه
طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بسلوک راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر با اینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق
در برابر حکمت با معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهر باشد که بقوانین حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد و اگر
بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی مر مشائی و همچنین مذمت صوفی
مر متکلم و عالم رسمی را راجع شود با اینکه ایشان اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را فروده دانسته اند و سلوک راه
باطن و طلب وصول حقیقت را که غرض اصلی همانست ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را
در آن باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هر دو طایفه
راست گفته باشند چه کمال حقیقت در آن است که ظاهر و باطن راست اما ترک باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر
ضلال و قصور و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق و طریقه مشا و تصوف را نیز طریق
علیحده از طرق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشا در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن
هر دو در سلوک راه ظاهر باشند و این هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق میان کلام و حکمت آنست که چون
دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسایل عقلیه استقلال تام حاصل است و توقفی در این امور بثبوت
شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد
از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقفی و انسدادی نباشد بی آنکه
موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بود و تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده
بدین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لامحاله موافق شریعت حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق ثابت
اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله حکمی
که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل

(در معنی حکمت)

نباشد و آن مسئله عقلا از مسایل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسئله و
تواند بود که هیچ عقلا در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکنند اما اگر آن مسئله از مسایل موقوف علیه
شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا
نبود و الا نه سد اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق
عقول در آن جایز بود و مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق
عقلا در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین
اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره
در میان اهل شرایع خواه منتهی شود به بدیهیات خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در
موضوع و نه در دلایل و نه در فایده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایلش مرکب از یقینیات منتهی به بدیهیات باشد
خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه و فایده‌اش حصول معرفت و کمال قوت نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت
از طریق تحصیل معرفت نمی تواند بود و قدما را اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت بود یکی محافظت عقاید شرعیه از
تعرض اهل عناد و از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از
فرق اهل اسلام بخصوص محافظت اوضاع این فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لامحاله مختلف شود
و اینکه گفتیم در مبدا حدوث علم کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده
شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقه مستقیمه
و کمل تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلمای صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت
شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه ایست از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم در
مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنه ضلالت دورتر و این طرح که در اسلام
بسبب آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدا تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل گذاشته‌اند

و پیروی خلفای جور و ائمه ضلال نمودند و این متسلطین جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بترتیب اهل طبقه
علمای که در حقیقت جهال و ارباب ضلال اند و بحمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است
و این صناعتی است که قسیم حکمت و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در
تعریف کلام متاخرین گفته‌اند که علمی باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید آخر احتراز نموده‌اند از علم حکمت چه موافقت
قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم
که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد اگر از این حیثیت بکار برند و آن ظنیات را در مسایل علمیه معتبر ندانند و جماعتی
کثیر از جهال که بصورت علما بر آمده‌اند از این قید غلط کرده‌اند و یا دانسته برساده لوحان مغالطه نموده‌اند که در مفهوم حکمت مخالفت
قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید
چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلایل بر مقدمات
یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی مسایل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلی جماعتی که تعصب اشخاص
معینین مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند البته جماعتی مذموم
باشند کسی که بتقلید راضی شود چرا تقلید انبیا و ائمه دین نکنند که البته مستلزم نجات باشد تخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور کمال
حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصور در پیروی ایشان
دانستن محض ضلالت و صرف شقاوت است بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و مجرد حصول یقین است پس
متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مومن موحد باید بود و اعتقاد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شرع
حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی از دست نباید گذاشت در بیان سبب حدوث علم کلام
و جدال و پیدا شدن اشعریه و اعتزال از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المومنین علیه صلوات الله علیه و آله معمول
نبود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسایل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم
خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله بنا برآیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات آفاق و انفس

عهد و روز زوال می یافت مدار عقلا و مسعودان نظر اهل اسلام تامل و نظری بود و در سوانح مشکلات مقربان حضرت
رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه
رسالت میسر و مقدور میگشت و همچنین بعد از زمان رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر
المومنین علی علیه السلام و عوام را از خدمت خواص معتبر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی
و مجادله نمودن در معارف یقینیه و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنابر مصلحتی که
میدانست و مامور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسایل علمی مستمسکی نداشت که احدی را یارای مخالفت
صریح تواند بود و بعد از زمان حضرت امیر المومنین علی علیه السلام طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که
علمای اهل بیت پیغمبر صلوات الله علیهم را که اوصیای آن سرور بودند میسر نشد اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام
شرع مبین نمودن و بدین سبب عموم الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسایل علمی و مطالب نظری که قلیلی
که از نیکبختان شیعه که متشرف بمعرفت ائمه دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و مال و اهل
و عیال برگزیده و کمر اطاعت می بستند که محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه تحقیق علوم دین مینموده اند و سایر مسلمانان
که بسبب اغوای و طغیان ائمه جور و اقتضای هوای نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند بفکرها و رایهای ناآزموده
و ناپرورده منطق ناسنجیده بمیزان نظر ناخوض در مسایل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگرچه نظریست و عقل عقلا
در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چندیست که حکمای سلف بعد از
انبیای ماضی علیهم السلام بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده
و بدون مهارت آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق
حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر برآورده در اضلال اهل اسلام کمر بسته
فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره براهزنی اهل اسلام علم ضلالت بلند
و رایت اضلال برافراشته و در مجلس او گفتگوی و جدال در مسایل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان ترتیب کرده و
مذمت حسن بصری

درمیان

ابتدای مذهب اعتزال

درمیان شاگردان وی بهم رسید نخستین کسی که از تلامذه او کمر مخالفت بست واصل بن عطا بود که در مسئله از مسایل
رای او را مرجوح داشته خلاف آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه
گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانه از اسطوانات مسجد معرکه در برابر معرکه استاد خود آراسته
جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر او گرد آمده هنگامه اختلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول
توحید و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و بتدوین و تصنیف انجامید
و مدارسه و مباحثه کتب مولفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده فن حاصل شد این گفتگو را
مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب
رای عقلا نموده آیات و احادیث که مضمون آن بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمی نمود بتاویل آن بر نهج
قوانین عقلا مبادرت مینمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهرا بنابر حرفه که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر
جسته منع تاویل مینمودند و تاویل و سایر آرای معتزله را بدعت در دین و ایشان را مبتدع میدانستند و خود را در مقابل
ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان همین بس است که ایشان در مسایل فروع
که شرعی محض است رای و قیاس عقلا را معتبر میدانند و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب آن بود که سد ابواب تاویل
علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده از
یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود و این جماعت را از بدایت این حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تائید آن
بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور
ابوالحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابو علی جبائی که از ائمه علمای معتزله بود و قدرتی عظیم او را در مهارت علم
کلام و جدال پیدا شده و آنرا نیز در مسئله از مسایل با استاد خود مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب
اعتزال نموده اختیار طریق اهل سنت و جماعت نموده و در تقریر مقاصد الجماعت که بغایت بیرونق بود سعی بلیغ بجای

بدو ظهور اعتزال و معتزله

تبعیت

بدو تسمیه سنت و جماعت

حدوث تجسیم و تشبیه

آورده بازای هر قاعده واصلی از اصول معتزله اصلی وقاعده وضع کرد واین جماعت بعد از این باو منتسب گردیده
باشعریه موسوم شدند وچون جمهور ظاهر بین را اکثر طبایع غالب است و مطالب ظاهر بسعی اشعری در تحت جمهور طو
ضوابط نظری نیز مندرج شد و خلفا وائمه جور نیز در اغلب اعصار بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح ابتدای مذهب اشعره
آمان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوعی تمام یافته اکثر علمای
اسلام اشعری را آمدند اما قواعد اعتزال بنابر آنکه مبنای آن بر اصول عقلیه است اکثر در قوالب حق ریخته نزد
بطریق صواب نزدیکتر است اگر چه دلایل شان جدلی وقیاسات شان غیر برهانیست و بسبب آنکه
ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عربی بعربی شده بود اتفاق افتاده مطالب آن
تخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند واز براهین آن که مقدماتش بنابر عدم مسلمیت یا عدم
شهرت در میان اهل اسلام شیوعی ورواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بجهت تنفیر مسلمانان بدلایل
و مشهورات تعزیر نمودند و چون اینها معتزله را از مطالعه کتب حکمه قدرتی تمام و قوتی لا کلام در فن کلام حاصل
وطایفه اشعریه بر آن هیچ مطلع شدند بنابر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعه کتب
حکمه وتصدیق ایشان را محظور وحرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمه در میان اهل اسلام بنوعی در سبب مذمت حکمت
شیوع یافت که عاقبت علمای معتزله نیز رات نمود و بالجمله تدریج بعداوت حکمه در اسلام از اشعره
اشاعره ناشی شد واگرنه فی الحقیقه بغیر اساس شریعت واسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان
شریعت وحکمه مبنی بر جهل و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو و میتواند بود که حقیقت این دعوی در تصانیف
رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمه از بحث آن آن ودر فرق کلام از حکمت
گذشته معلوم شد که کلام معصوم مشهور که مقسم اشعریت و اعتزال است بسبب ابتنای بر غیر یقینیات
در تحصیل معارف یقینی معتمد و مودی بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصواب است چون مبتنی بر
تحقیق وتدقیق بسیار وتمیز کامل میان معانی کلیه وجزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و مجرد

نفس الامریه واعتبارات محضه است معذور و میسور اکثر مردم نیست بلکه اهتدای بآن مخصوص اخص
خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که مناسب باذهان اکثر مردم آسان بود و آن
معقوله طریقه تمثیل است یعنی تصور حقایق بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه
و این طریقه طریقه انبیا واوصیای انبیاست بتعلیم الهی مر عامه مردم را از طریقه حکمت و طریقه حکمت طریقه
حکما و محققین عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلا مر خواص متبحرین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید
اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری نتواند شد بلکه
تمثیل تا مصدق بمعجزه که تصدیق الهیست نباشد چنانکه در انبیاء یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا
تمثیل آن حجت برای دیگری نشود پس مقدماتی که فرا گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد
در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین کند دلیلی که مولف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم
افاده یقین تواند کرد با این طریقه که این مقدمه گفته معصوم است و هر چه گفته معصوم است حق است پس
این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد واین وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر
[illegible] زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از
معصوم مقدور بود اما اگر موجود نباشد وجود او در زمان بعثش کافی نتواند بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر
ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر مقدور کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود
والا طریق دیگر بر ثبوت وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود
بگفته معصوم کلام مودی بصواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمه در افاده یقین و فرق همین باشد
که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند واین طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدمای متکلمین امامیه است
مثل هشام بن الحکم ونظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت شده
که کلامی که ماخوذ از ما باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است که بیان کرده شد تمام شد

مطالب مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در آن سه مقاله است مقاله اولی

در علم خودشناسی و چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس ناطقه

بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود باب اول در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و

بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و آنچه متعلق به این مطلب باشد که در غرض این

رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود فصل اول در بیان معنی علم و ادراک و

امثال آن و چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را باید شناخت چه آنکه شناختن

و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه به یک معنی اطلاق شود و گاه هر یک به معنی

جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هر گاه به یک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید

آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد

و مراد از صورت چیزی باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد چون صورت شخصی در

آئینه و صورت فرس بر دیوار و پیش علمای محققین مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات

معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل صورت در آئینه و صورت بر دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه

صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرس نیست با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا که آن را

علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشد نه تنها در ظاهر و دلیل بر آنکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود

آنست که چیزهای که از ما دور و غایب باشند ما آنها را در نفس خویش مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس

داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر آنکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن

حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت

هر چیز معلوم کردن و حال آنکه حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ماست مثلا مراد الیقین حاصل است که حقیقت گرمی

و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید

قابل

قابل تخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک آن الفاظ مذکوره اما معنی مختص به یک آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت

گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین

اطلاق خداشناسی را شناخت و معرفت گویند و دانستن و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد

و فراموش شده و بار دوم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانش را اعم

از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص به ادراک آنست که گاه باشد

که ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق

و عقل خوانند و باین اطلاق است که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل

و ناطق نگویند و فرق میان علم و عقل و نطق آنست که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند و اما عقل و نطق را بر غیر معنی

مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال

مفهوم اعم است که شریک اند در آن علم و معرفت و ادراک اعنی صورة حاصله در ذهن پس گوئیم علم بر دو قسم است زیرا که

اگر صورت چیزیست که آن چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسندگی را

ثابت کرده ایم برای زید و یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید

پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورة غیر حکم مذکوره باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان

بی آنکه چیزی برای او ثابت کنیم و یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خوانند و درین هنگام

تصور مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بتحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم

زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده

نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا سلب او نتوان کرد و از اینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب است از مجموع تصورات

و حکم است و حق آنست که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم میشود بنظری و بدیهی

چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورة علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود

بیان معنی علم

معنی ذهن

بیان صورت

فرق علم و عقل و نطق

بیان تصور و تصدیق

بیان شرایط حصول تصدیق

15

14

ازذهن تا ازان صورت منتقل شود بصورة علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول
مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن وحصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق باینکه آن موجود ممکن است
این قسم علم را نظری وکسبی گویند ومعنی نظر وکسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن باشد
مر آن صورت علمی موقوف علیها را که آن را واسطه ووسط نیز گویند بجهت حاصل شدن صورة موقوف اعنی علم مطلوب
واگر حصول علم موقوف بحصول صورة علمی دیگر نباشد آن علم را بدیهی وضروری نیز گویند خواه همچنانکه محتاج بصورة
علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده وامثال آن واز آن اولی گویند
مثل الکل اعظم من الجزء ومثل النفی والاثبات لا یجتمعان وخواه محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد
تجربیات گویند چون خواص علم ادویه واگر محتاج باحساس ومشاهده باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارة
وبرودة وتصدیق النار حارة والشمس مضیئة واگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب شان نکند
متواترات گویند مثل علم بوجود مکه ومصر ووجود انبیا وملوک ماضیه وگاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه که غائب
نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اثنین
غایب نمی تواند بود از ذهن که این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند وگاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا
نباشد ومحتاج ببعضی چون تجربه ومشاهده وسماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آن را حدس خوانند
واین قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت
بُعد که بر دو جانب متقابل از رائی واقع باشد تمام نورانی نماید ودر وقت غایت قرب که هر دو با هم
در یکجانب از رائی بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید ودر مابین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد
صاحب قوة حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد از نور شمس است وبسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید
وبنا بر فقدان قوة حدس جزم بحکم مذکوره او را حاصل نشود واز آنچه در بیان نظر وفکر گفتیم معلوم شد که نظر وفکر
ملاحظه معقول است بجهت حصول مجهول وظاهر است که ملاحظه شیء بجهة شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول

معنی نظر
معنی بدیهی
اولیات
مشاهدات
تجربیات
متواترات
قضایا
حدسیات

تصور

تصور مطلوب نظری کند بوجهی که بعد از آن متوجه شود بسوی معلومات که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از آنجمله
وسط را اعنی معلومی که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن وی را انتقال از آن وسط بسوی مطلوب
حاصل آید پس لابد باشد از دو حرکة اول از مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب وگاه باشد
که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهة پیدا کردن وسط کند دفعة ملحوظ ذهن گردد وانتقال بمطلوب
حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود واین قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را
مخصوص دارند بآنچه فکر از مجموع حرکتین لازم آید واین قسم را حدس خوانند پس حدس بایمعنی که قسیم فکر است
که قسم از نظر است غیر حدسیست که قسم بدیهیست وچون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل
لزوم واز شانش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد واین نوع از نظر را گاه
که اهل خلوة وعزلت آن را کشف نام نهند وعامه این طایفه مقابل نظرش دانند چون ریاضت خلوة بر وجه
صحیح باشد وذهن خالی بود از صور محسوسه وموهومه وانبه معقولات نفس اکثر بیش او حاضر باشد ووقت تصور
مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب او بر سبیل دفعه یا با دنی توجهی روی دهد ودر پیدا کردن مناسبات
زحمتی نباشد وفکر واندیشه بسیاری نباید وحصول مطلوب باسانی دست دهد وتواند بود که تا بیدار آن
عالم غیر تمامی مقدمه از مقدمات مطلوبه را صاحب خلوة تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل
نشود وگاه باشد که حصول مقدمات مترتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد واز آنجا نتیجه که لازم
آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد وخواه هرگز بخاطرش نرسیده
واین قسم از نظر را الهام گویند چون علم داشتن بثبات است واشیا یا ذوات اند وآنچه بمنزله ذوات یا احوال
وصفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذات اشیا وتصدیق که متعلق است
باحوال وصفات اشیا ومراد از آنچه بمنزله ذوات باشد آنست که گاه باشد که مفهومی حال چیزی باشد اما مطلق
اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد ودر این وقت آن حال الا ملاحظه آنچه نتواند شد واثبات حال دیگر

معنی کشف
معنی الهام

که معلوم الثبوت نباشد برای او ملحوظ بآن حال نتوان کرد پس حال اول او بمنزله ذات ماست که اثبات صفتی برای او
کنند مثالش انسان و کاتب چه انسان ذات است و کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتب و تواند بود که انسان را
بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر برای او اثبات نمائیم چنانکه گوئیم کاتب شاعر است و مراد آن نباشد
که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه
که شئ معلوم بذات باشد بعنوان حالی از احوال گویند آن شئ معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان
حالی باشد گویند معلوم بوجه است و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شئ در ذهن
حاصل شود آن صورة را باین اعتبار که مطابق آن شئ است علم گویند و آن شئ را باین اعتبار که صورة
آن در ذهن درآمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورة کند مدلول گویند
و باین اعتبار که مقصود از لفظ او است معنی گویند و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند
و چون هر مفهوم که صورة مطابق شئ است معتبر باعتبار آن شئ است که مطابق او است پس اگر مطابقه
آن با شئ واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه آن با غیر آن شئ نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون
مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم انسان
نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با فراد و یا تمام حقیقة مطلقه افراد باشد یا نه اگر
در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد با مور خارجه
از حقیقة باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس با فراد خود و اگر تمام حقیقة مشترکه باشد مطلقه یا نه
که در حقیقة هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن جز داخل در حقیقة این کلی
نبود آن کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن چیزی که خارج از مفهوم حیوان
باشد مشترک میان آن افراد نیست بلکه جزو خارج از مفهوم حیوان جزو مختص بهر یکی است چون ناطق که مخصوص انسان است
و صاهل که مخصوص فرس است الی غیر ذلک و اگر نه تمام حقیقة مشترکه که جنس تمام او است لامحاله بعض حقیقة افراد مطلقه

باشد

معرف علم
معرف موجود ذهنی
معرف مدلول
معرف معنی
معرف مفهوم
معرف نوع
معرف جنس

باشد پس آن بعض دیگر که جزو حقیقة مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد
اما جزو حقیقة مشترک باشد نه تمام حقیقة مشترکه چون حساس این هر دو قسم را که جزو حقیقة مختصه و جزو حقیقة مشترکه
باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید و اگر کلی نه تمام حقیقة افراد بود و نه داخل در حقیقة
افراد بلکه خارج بود از حقیقة افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقة بود آنرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب
قیاس با فراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با فراد
حیوانات و کلیات خمس عبارة از این اقسام باشد و هر یک از این اقسام اول را ذاتی و هر یکی از دو قسم
آخر را عرضی گویند و ذاتی شئ لامحاله جایز الانفکاک از آن شئ نباشد بخلاف عرضی پس اگر
جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صفت کتابت
مر انسان را و مثال ثانی قدرة بر آموختن کتابت مر انسان تمام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید
باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شئ جنس آن شئ باشد اما بعید
و همچنین بعد را نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که آنرا جنس نبود و آنرا جنس الاجناس
خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود نسبت بوی و آنرا نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از
نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند و از جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در
تحت او نوعی نبود و آنرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس را متصاعد و ترتیب
انواع را متنازل نامند و چون مجهول تصوری باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیقی
باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود چه تصور و تصدیق در حقیقة مختلفند و میان شان مناسبتی نیست
که سبب آن یکی وسیله معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق را از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور را از تصور
و معلوم تصوری که از آن مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او
مجهول تصدیقی معلوم شود حجة و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه تصور حاصل نشود

معرف فصل
معرف خاصه
معرف عرض عام
معرف جنس الاجناس
معرف نوع اضافی
معرف نوع الانواع

چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشیم آینه مجهول باشد و اگر بصورة جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود
و بر و صادق نباید و از مباین شیئی شیئی را نتوان دانست و اگر بصورة کلی بود پس اگر صورة کلی بود که بر ان
جزئی صادق نباشد بهیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بران جزئی صادق باشد لامحاله بر جزئی دیگر نیز
صادق باشد چه کلی البته مشترک میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول
جزئی منحصر باشد بمشاهده و احساس و اگر مجهول التصوری کلی باشد علم آن بکلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق
و مختص بان حقیقت مجهول بود حاصل توان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه تمام حقیقت
مجهول المجهول باشد و تمام حقیقت مشترک وی نیز نتواند بود چه حقیقت مشترک مخصوص بوی نبود و عرض عام
نیز نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه یا جزء مختص
یا با عرض مختص پس معرف شیئی یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل
قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با او جنس
قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد
تام باشد و الا ناقص و چون از تصدیق تعبیر کنند آن عبارة را قضیه خوانند و لفظ که دال بر منسوب الیه
باشد موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارة ضرور نیست پس اگر
موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و زید لیس ~~بکاتب~~ الاثنائی چون زید کاتب و حکم
اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی باشد سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر معلق نباشد
بر جزئی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثالش ان کانت
الشمس طالعة فالنهار موجود و ان موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فالليل موجود و این سالبه باشد
و در قضیه شرطیه جزء اول را که معلق علیه است مقدم گویند جزء ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله آنست
که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات و یا

معرف حد تام و ناقص

معرف رسم تام و ناقص

معرف قضیه و موضوع و محمول و رابطه

حکم

سلب منافاة میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد و اما منفصله بمتساوی و در شرطیه
منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی
پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم
چه تصورات ثلثه داخل در حقیقه تصدیق نیست پس هرگاه که حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب
محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای موضوع باشد و ملزوم
محمول مطلوب و یا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت
باشد برای شیئی لازم نیز البته ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از شیئی ملزوم نیز مسلوب باشد
مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون
تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق العالم
لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی
کنیم نفی قدم حاصل شود پس در هر صورة دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب
و دیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورة اولی گوییم العالم متغیر و کل متغیر حادث
قضیه مطلوب العالم حادث باشد حاصل شود و در صورة دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب
حاصل شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوییم العالم لیس بثابت و کل قدیم
ثابت پس قضیه مطلوب که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را
اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر گویند و واسطه را حد اوسط و ازین دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر
باشد صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب ازین دو قضیه را حجتی که از ان مرکب
قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه خوانند چون واسطه را
با موضوع یا محمول مقارنتی لازم است و آن مقارنة مختلف است چه مقارنه گاه با بنیطریق باشد که واسطه

و سالبة لیس العدد اما زوج

و سالبه اثبات ثم قضیه و نفی و قیاس

محمول موضوع شود و موضوع محمول وگاه بر عکس این وگاه موضوع هر دو وگاه محمول هر دو و این هیات مقارنت
اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آن را شکل اول
خوانند و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل سوم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول
و دویم دو مثالیست که در دو صورة مذکوره گذشت و مثال شکل سوم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال
شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را
تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس
که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیة و محمولیة حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو
یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر باشد از قیاس
که آن را استثنائی خوانند و آن قیاس باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد
یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنای عین مطلوب و در منوقت نتیجه عین تالیش بود و یا
بر استثنای نقیض تالی و در منوقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم
جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی
لازم بر عکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه دهد پس روز
موجود بود یا گوییم لیکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایای متعدده
و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهیست یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود به بدیهیات و الا
حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه که بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس
که جمیع مقدماتش یقینی بود آن را برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر
جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدل که مرکب است از مشهورات و خطابه از مقبولات بحسب ظن و شعر از مخیلات و
مغالطه از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته

اقسام شکل

مثل العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت

قیاس اقترانی

قیاس استثنائی

مقدم

صناعات خمس

معتبر نبا

معتبر نباشد این بود آنچه از احوال علم درین رساله مقصود بود و درین فصل اگرچه طولی واقع شد اما خلاصه علم منطق
با وجود تحریرات در وجهین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالع کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود
اما اگر کسی خواهد میتواند شد و عطای حال اطلاع باینقدر از اصطلاحات منطق ضرورست و بباید دانست که
نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحة وزن شعر چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض
مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهه
که عارض شود از خود یا از دیگری

فصل دویم از باب اول از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض

موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگر عرض چه اگر موجود خود بنفس موجود باشد نه بتبعیت وجود دیگری آنچنان که ذات
جسم آن را موجود قایم بالذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خود بنفس موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود
باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال وی آن موجود قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی آنکه غیر مستغنی
از آن باشد که اگر او ازین غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود چون بیاض نسبة بجسم و این قسم آن است
که عرض نام اوست و دویم آنکه غیر مستغنی از آن نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت
نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورة نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورة انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لا محاله
فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قایم باو را حال و خصوص محل عرض را موضوع
خوانند و محل صورة را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده
هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده درین موضع قابل اشاره حسی است و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ذات
آنست که اشاره بذات آن نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور
فعل از آن محتاج نباشد بآلت و جارحه و بجهة این قسم مثالی نتوان نمود دویم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات
نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات آن نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلة باشد مثالش روح انسانی و سیوم جسم
و آن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات ماهیة جوهریست که در و سه بعد باشد درازی و آن را طول گویند و پهنا

الفرق بین الجوهر والعرض

اقسام الموجود بحسب العروض

بیان تقسیم جوهر

وآنرا عرض گویند و سطری و آنرا عمق گویند و علما از مجموع تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع سه خطوط است
که است بر همدیگر و بر یکموضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویهٔ قایمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قایمه یکی از چهار
زاویه است که از است گذشتن هر دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شود طول خوانند
و خط دویم را عرض و سوم را عمق و این ابعاد ثلثه را اوات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد
امتدادیست که اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که پهنای جسم از جانب دیگر دراز تر باشد و این دو قسم
جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی با هم مخلوط و آن هر دو جزو جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده
و هیولی گویند و دیگری صورة جسمیه بدانکه ماده مایه و اصل چیزی را گویند و با لجمله ماده موضوع صنعة صانع باشد که تصرف
در و نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب ماده چوبه تیر و خالق اجسام این جمل صنعه
چیزی را ماده و اصل این اجسام گردانیده که موضوع صنعة بدیع شد و ماننده وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه
و نو بنو عبارة از آن باشد که بحسب اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمة کامله باشد در بار بار از ماده کلیه ظاهر شود و نیز
نیست که بعضی از اجسام مادهٔ بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه ماده حیوان و غذا مادهٔ نطفه و عناصر مادهٔ غذا و
همچنین مادهٔ عناصر جسم مطلق است اما مادهٔ جسم مطلق جسمی نمی تواند بود چه وراء مطلق چیزی نیست بلکه مادهٔ جسم مطلق
چیزی باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و مادة المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفهٔ از متقدمین بر زمان اسلام
مادهٔ جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزو از آن اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب فرض و قسمت
خارجی آنست که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت فرضی آنکه جدا نشود بلکه فقط در و فرض تواند کرد جزوی که غیر
جزو دیگر باشد و اشاره بعضی که اشاره باجه ما غیر اشاره بآن دیگر باشد و هر جزوی از آن اجزا را جزو لا یتجزی و جوهر فرد
نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانسته‌اند و براهین بسیار بر ابطال جزو لا یتجزی اقامت
نموده‌اند و ظهور آن بمرتبه رسیده که در زمنه متاخره بطلان جزو از متعورات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و اقوی جزو
اقوی دلایل بحیثیتی که نزدیک ببدیهیات است آنست که متحیز بالذات و قابل اشاره بالاستقلال البته آنچه محاذی

اف

معنی ابعاد ثلاثه

معنی هیولی

معنی هیولی اولی و مادة المواد

معنی جزء لا یتجزی و جوهر فرد

دلیل ابطال جزء لا یتجزی

فوق است غیر جزویست که محاذی تحت است از وی و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی
منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسیه در هر متحیز بالذات متحقق است
و از آنجمله ما در بیان مادة المواد تقریر کردیم مستفطن توان شد که اجزاء لا یتجزی بر تقدیری که متحقق تواند شد
مادة المواد نمیتواند بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعینی متعین نباشد و الا بهیچ تعین جمع نتواند شد
و اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن ما تعینه دیگر تعین او زایل شود و بآن تعین دیگر جمع شود
چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع
المواد لاجسام اخر پس گوئیم او با تعین خود مادة المواد نبوده بلکه بی تعین مادة المواد بوده پس ثابت باشد
که مادة المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه اجزای لا یتجزی متعین هست و لا اقل بتعین وحدة
و کثرة پس مادة المواد نتواند بود و از این که گفتیم بطلان مذهب دیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست
که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت
ذهنی باشد و بهمین جدا شود از جزو لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهر تر است از تعین اجزای
لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم مطلق است نه جزو او و حکیم
کامل خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده و مشهور است که
مذهب افلاطون الهی نیز همینست و این مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لامحاله بقابلیة ابعاد
و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیة ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند
نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت
ابعاد مشترک میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولی مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار
تعین وی بخصوصیة نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم نام کرده هیولی اولی خواهد بود و آن جسم مطلق
خواهد بود و بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده بقابلیت ابعاد و جهی دیگر

ابطال مذهب ... مادة المواد

بنور در ابطال این مذهب است که ما در حواشی تجرید بیان کرده‌ایم مذاهب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیین شیخ ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزو جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوة قبول همه صورتها و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورة جسمیه عبارة از واست و جزو دیگر است از جسم مطلق و جسم مرکب است از جزو مادی که هیولی اولی است و از جزو صوری که صورة جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد مذهب همه علماست و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر کسی توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیه مادة المواد از ماده دیگر مسلم و از اینجا عدم مصنوعیه مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم مصنوعیه بمعنی عدم مخلوقیه اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هر گاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض پس بر سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است او را کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم عبارة از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیه اوست چه هر شی تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت برو متصور نباشد پس قسمت بالذات برو واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت وهمی که فرضی خوانند و آنچه خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصیه هیولی است اما بسبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل

کم متصل آنست که میان هر دو قسمی که در او فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو بآنمعنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همو بدایت آن دیگر باشد مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمتی از آن بر نصف ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه اینچنین باشد و آنرا عدد خوانند مثلا میان دو و سه که دو جزو پنج اند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزو باشد چه ثالثی که نهایت دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسم است قار الذات و غیر قار الذات قار الذات آن بعد که مجموع اجزای مفروضه وی باهم در یک آن موجود باشد چون مقدار یک ذراع چه مجموع اجزای که در و فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن باهم موجود اند و غیر قار الذات آن بعد که هر دو جزو که در و فرض کنی باهم در یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود نشود چون مقدار زمان که موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد اگر بیاض متصف بمقدار شود گویند که بیاض فلان بیاض یک شبر است بسبب این باشد که جسمی که محل اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن باشد که این جسم را جسم تعلیمی گویند و آن جسم را طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است و معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضیست عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را باهم تنها بدون بعد سوم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره

و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه متناهی باشد طرف و نهایت آنرا
نقطه خوانند پس نقطه لامحاله از جنس خط نباشد و قابل قسمت نبود و با آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه فرق
بود با جزو لایتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و بسبب همین است
که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزو لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند
و اما کیف عرضی است که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی
و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص بذوات الانفس باشد از حیوان و انسان آنها را کیفیات نفسانیه
خوانند چون علم و قدرت و ارادت و امثال آن و هر چه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه
خوانند چون الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی عرضیست
که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت
جسم است بزمان و اگر مکان باشد آنرا این خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر آن غیر
اجزای جسم باشد با اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزای جسم است بعضی با بعضی و با نسبت مجموع
با اجسام غیر این جسم بعضی نسبت دادن جسم با بیطرق که فلان جزوش بر بالای فلان جزو است یا زیر
اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست و مثل این و همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است
یا تحت اوست و امثال این و اگر آن غیر تأثیر باشد پس اگر تأثیر نموده باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش
تأثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تأثیر کردن باشد آنرا انفعال
خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را آنرا
ملک خوانند و جده نیز گویند و مفهومش هیاتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر با و مثل هیات
جامه پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم ملک و جده احاطه را شرط ندانند بلکه مالک
بودن و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ ذو نسبت دهند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی

معنی نقطه

کیفیت

معنی کیف نفسانی و محسوس

معنی وضع

تأثیر

که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس مخروط حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطه نقطه
بچیزی ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد
آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیزیست بحیثیتی که
تصور او با تصور چیزی دیگر باشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت چه تصور پدری بی تصور
پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو
قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند و نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس
عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات
جنسی که نه یکی از اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود فصل سوم از مقاله اولی از باب
اول در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این
صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مختلف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه
جسمی دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض
جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر
قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یک نوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید
اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعین نیست
چنانکه اشاره بآن شد و جسم لامحاله بالفعل و متعین باشد پس بمحض اختلاف جزو بالقوه با وجود وحدت
جزو متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی
مخالف و ضد اثر و تقاضای جسمی دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه اثر آب تبرید است و تقاضاش
میل بپستی و اثر آتش گرم کردن است و تقاضاش میل ببالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی دیگر که سبب
اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت جسمی جزوی

تقسیم مقولات عشر

داخل باشد که در حقیقت جسمی دیگر داخل نباشد یعنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد
و این جزو دیگر را سبب آنکه جسم با نضمام او نوعی شود از انواع مختلف صورة نوعی دانند و سبب آنکه مبدا او
حرکة و سکون و سایر آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورة نوعیه بانواع
مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع
مختلفه اجسام را و این سبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را که صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که
حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط
و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیة هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن
جسم قابل آن باشد که صورة نوعیه اش زایل شود و صورة نوعیه دیگر در او حاصل آید آن جسم را عنصری گویند
والا فلکی و دیگر اختلاف بساطت و ترکیب است چه اگر جسم جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورة
نوعیه علیحده باشند و بعبارتی دیگر جسم متعین شده باشد بصورة نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل آن جسم
در همین صورة نوعیه شریک باشد آن جسم را بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه چنین باشد بلکه مجتمع
از اجسام مختلفة الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورة نوعیه با کل شارک نبود و اگر چه بسیاری از
جزو مشارک باشند آن جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر آن مثلا یاقوت
اگر چه اکثر اجزای که در آن فرض کنند با کل در صورة یاقوتی مشارکت تا تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که
هیچ یک از آن در صورة یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هر گاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد
و مراد از کره جسمی مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسب است با بساطت بسبب آنکه
در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلف یافته نباشد چه شکل عبارتست از هیاتی که عارض شود
بسبب احاطه اطراف جسم بجسم و هر گاه اطراف جسم متعدد و مختلف نباشد هیات حاصل شده بسبب او نیز مختلف
نتواند شد و طرف جسم کره نیست بیک سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لامحاله مختلف و متعدد باشد چه یکطرفش

سطح است

سطح است و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع
که مستدیر باشد اما استداره آن مانند استداره گوی نباشد چون بیضه اگر چه بیش از یک سطح یافت نشود اما
آن سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس درو نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط
نتواند بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لامحاله دو سطح یافت شود یکی را که از بیرون است سطح
محدب و دیگری که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی باشند و گاه غیر متوازی
و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین با هم متساوی باشند و در کره مصمت
یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون با او محیط باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی**
در بیان اجسام فلکیه و احوال آن بدانکه از اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب گویند و غیر نورانی را فلک
نامند و ما ابتدا از کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب که محسوس است علم باحوال افلاک حاصل کرده اند و الا راهی
بدانستن فلکیات نبود پس گوییم بدانکه از کواکب هفت کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و
زحل باشند سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاه از هم
گذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاهی از زمین دور و گاه نزدیک شوند و پنج کواکب اینها را که غیر شمس و قمر
باشند حالتی دیگر رو دهد که بدین سبب اینها را متحیره گویند و آنچنان باشد که گاهی چنان نمایند که از آن سمت که
سمت حرکت ایشان است رجوع کنند و درین وقت ایشان را راجع گویند و گاه چنان نمایند که چند روزی یکموضع
ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و در توقف اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حال که متوجه سمت حرکت خاص
خود باشند مستقیم خوانند و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع کواکب غیر این هفت
کوکب را بنا بر بطوء حرکت ایشان یا ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت
حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست که احصای آن ممکن نیست و از آنجمله یکهزار و بیست و دو
کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را ازین جهت کواکب مرصوده

خوانند و بجهة تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورة توهم نموده اند چنانکه بعضی ازین کواکب نقش این صور واقع شوند
یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده و یا در میان آن خطوط و اینها را کواکب داخل الصور خوانند
و چون خواهند که ازین کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر فلان صورة است یا بر دست راست او یا بر پای چپ او
و برین قیاس و بعضی که بیرون ازین صور واقع باشند اینها را کواکب خارج الصور گویند و چون ازین کواکب خبر دهند
گویند کوکبی که بر قرب پای چپ فلان صورتست یا بقرب ذنب فلان صورتست و برین قیاس این بود مجملی
از احوال کواکب ثابته فلک بر دو گونه بود کلی و جزوی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکة یومیه و حرکة ثوابت
و حرکات کواکب سبعه سیاره است باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند
فلک باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از آن حرکات از اینها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود
که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک با هم ضم شده ضبط یکی از آن حرکات نماید
و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیطه آن بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا
متشابهه نیز گویند و آن حرکة یومیه و حرکة ثوابت باشد و مرکبه آن بود که نه چنین باشد و آنرا مختلفه نیز گویند و آن
حرکات سبعه سیاره باشد و از بهجت فلکی که یک از حرکتین اولیین مفرد باشد و فلکی که یک از حرکات کواکب سیاره مرکب
مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و
یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب در شبانروزی یکبار بجهة هر حرکة محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده اند و بعضی تجویز نموده اند
که بجهة حرکة مشترکه محرکی علیحده نباشد بلکه نفس متعلق بمجموع من حیث المجموع باشد که مبدا حرکة مشترکه است و نفسی علیحده
بهر یک متعلق باشد که مبدا حرکة خاصه شود و بنابر این توان بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت نشود و اول افلاک
کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و آن مشتمل است بر جمیع افلاک
بلکه بر مجموع عالم جسمانی و آن کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در وی هیچ کوکب نیست
و بعد سطح مقعر او از مرکز زمین که نصف قطر اوست متعین سطح محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی [illegible] هزار

در بیان فوق افلاک [illegible]

بار و هزار و پانصد و بیست و چهار هزار و هشت و نوزده تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس ندانند چه
در وی کوکبی نیست که بوسیله او استعلام بعد وی توان کرد اما بعد وی لامحاله متناهیست چه عدم تناهی ابعاد
چنانکه باید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالای نیست که چیزی در وی تواند بود بلکه
منتهی است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه بود عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضای درون
کوزه که فرض کنی که در وی آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه
اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر باشد فضا کمتر و این قسم عدم را خلا و چون چیزی در وی بود
ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی در وی نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق
الفلک الاعظم لاخلا ولا ملا بهمین معنی وارد و حرکة این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانروزی دوره
که قریب بدویست هزار بار هزار فرسنگ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک بحرکة
او متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکت بر خلاف جهت حرکة او داشته باشند و این جایز بود چه یکی
بالذاتست و دیگری بالعرض چنانکه مورچه در دور سنگ آسیا حرکة کند و سنگ آسیا او را بخلاف آن جهة
حرکة دهد و طلوع و غروب کواکب باین حرکة باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف است
و واقع در وسط حقیقی افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب قریب بنصف
فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل
باشد میان او و بصر و لامحاله غیر مرئی باشد چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصل باشد
میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف
شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق
نقطه سمت الراس و سمت القدم باشد اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود
و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یکی از آن دو نقطه باطراف آن دایره برابر

باشد و دو قطب او آن دایره عظیم بود یعنی زیرا که گذشته بود بعد هر یکی از آن دو نقطه از دایره با بعد همو نقطه دیگر
از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره چون کره متحرک باشد آن دو نقطه البته
ساکن باشند و در وقت حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره و رای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دایره
نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دایره عظیم باشد و خواه نه و هر دایره که بر وسط نگذشته بود آن را
صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آن را منطقه کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند
و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه مشرق روز هم نوز بر آید و بنقطه مغرب آن روز گذرد و از
زیر زمین باز بمشرق پیوندد و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که یکی نزدیک
ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آن را قطب شمالی گویند و دیگری مقابل آن بود و آن را قطب
جنوبی گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی
که معدل النهار بر سمت راس آن بلد گذرد دو قطب معدل بر افق واقع باشد و آن موضع که معدل بر سمت
راس او گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی در آن موضع مرتفع
و قطب شمالی منخفض باشد و بدین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت الراس
باشد بر افق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را بحرکت یومیه طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب
شش ماه در طرف شمال است از معدل و شش ماه دیگر در طرف دیگر چنانکه بیاید پس اگر قطب که بر سمت الراس واقع است
قطب شمالی باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد و یک روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون انتقال
بر بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت الراس قطب جنوبی بود
احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دوم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج
نیز گویند و آن کره است متوازی السطحین که مرکزش مرکز عالم محیط با سوی فلک اعظم سطح محدب او مماس سطح مقعر
فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوز و حرکتش از مغرب بمشرق و در هر هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست

و چهار و دویست سال دوره تمام نماید و مراد از درجه یکی از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط هر دایره را سیصد و
شصت قسم متساوی کنند و هر قسمی را درجه نام نهند و هر درجه را بشصت قسم کنند و هر قسمی را دقیقه خوانند و
همچنین دقیقه را بشصت ثانیه و ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقه
البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را نقطتا اعتدال گویند
و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب بر این منطقه
است که اصلا از و بطرفی مایل نشود و چه تقاطع مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد
شوند تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته
از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقه
البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است از اصل داشته استوار ابوی منسوب دارند
و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند و از این جهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت بمعدل النهار امتیاز تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسد و چون مدار خاصه آفتاب منطقة البروج است
و تأثیر آفتاب اعظم تأثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تأثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزای
منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اولا مجموع دایره منطقة البروج را بحسب امتیاز معتد به
بدوازده قسم متساوی کرده اند چه تحت بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب
که دو نقطه اتحاد است بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربع است و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب
و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بر سه قسم متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند
چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز
چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن است
و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر مبدا حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم جنوبی مبداء

حرکه جنوبی بودن و منتهای حرکه جنوبی بودن واما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بُعد از یکدیگر باز
دو قسم شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بآنکه هر دو در قرب و بُعد یک
نسبت دارند یکی بموخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم
جنوبی از یکدیگر واما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم
شمالی از یکدیگر بتوسط بعد از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر
و نامیان نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء فلک اعتبار نموده مجموع کرات
افلاک محیط بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست
که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که
دو نقطه اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین
چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد
و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه بر دو قطب منطقة البروج گذرند که یکی از آنها
بر دو نقطه اعتدال و یکی بر دو نقطه انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهمه در ارباع مذکوره گذرد و مجموع افلاک
بسطوح وهمیه این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده گونه را برجی
نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا بقطب بقدر نصف دوره که صد و هشتاد درجه است و
چون حرکه فلک البروج و حرکه خاصه آفتاب از مغرب بمشرق است و تأثیر آفتاب و سایر کواکب معتبر بطرف
شمال چه عمارت جمله بطرف شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را
مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبداء آن نقطه اعتدالی بود که چون آفتاب
بحرکه خاصه از آن گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب
درین بروج فصل ربیع است ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب درین

بروج فصل صیف است صیفی گویند و مبداء سرطان نقطه انقلابی باشد که چون آفتاب ازو گذرد فصل بهار بفصل
تابستان منقلب شود و آن نقطه را انقلاب صیفی گویند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر را که میزان
و عقرب و قوس است خریفی و مبداء میزان نقطه اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب ازو گذرد بطرف جنوب شود
و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است شتوی و مبداء جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب ازو گذرد
زمستان شود و آن نقطه انقلاب شتوی گویند و این شش برج جنوبیه اند و اسامی بروج را از صور کواکبی که
بر نفس منطقة البروج واقع اند برداشته اند چه از صور چهل و هشت گانه مذکور بیست و یکی در جانب شمال از منطقة
البروج و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری منطقه را از معدل که آنرا
میل کلی گویند آن قوسی بود از دایره مارّه باقطاب اربعه دو قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع شود
مابین منطقتین از جانب قرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه
و هفده ثانیه یافت شده و گویند که در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافت شده و از اینجا گمان برده اند که
منطقة البروج را حرکة عرض باشد بسوی معدل و وقتی شود که دو منطقه بهم منطبق شوند و بعد از فلک هشتم
افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دویم فلک مشتری سوم فلک مریخ چهارم
فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و در مشهور ابتداء شمار افلاک از فلک قمر کنند
بحسب قرب بما پس فلک الافلاک فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را که اقرب
کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که آنرا کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکب را نیز معلوم نشود
پس یقینی نیست که شمس در مابین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل آنکه چون شمس اعظم
آنهاست مناسبت در وسط بودن بمنزله شمسة القلاده و با آنکه کواکبی که با شمس مجموع نسب اربع که مقابله
و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند در یک طرف او باشند و آن زحل و مشتری و مریخ است و اینها را
کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که آن تسدیس است در طرف دیگر و آن زهره و عطارد باشند

وابها را سفلیین خوانند وظاهرست که این وجوه جز استحسان تقاضا نکند وهر یک ازین افلاک کلیه منفکانند مرکب اند
اما هر یک از افلاک علویه وزهره از سه فلک جزئی دو محیط بارض که یکی از آن دو را ممثل گویند ومرکزش مرکز عالم باشد
ومنطقه اش در سطح منطقة البروج ودیگر را خارج مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم ومنطقه اش تقاطع کند با منطقة
البروج ودر داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که آن را اوج خوانند
ومقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که آن را حضیض گویند وبالضروره از ممثل بعد از اخراج خارج مرکز دو قطعه مختلف
الثخن باقی ماند یا محیط بخارج مرکز وآن را متمم حاوی گویند ودیگری محاط خارج مرکز وآن را متمم محوی گویند ورقت
متمم حاوی در طرف اوج باشد وغلظش در طرف حضیض متمم محوی بر عکس این ویکی غیر محیط بارض واز افلاک تدویر
خوانند وآن کره باشد مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بر دو نقطه
وهر یک ازین کواکب چهارگونه مرکوز در تدویر چنانکه سطح کوکب وتدویر بیک نقطه مماس باشند وهر یک از فلک
خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در آن مرکوز است وهمچنین که خارج مرکز را حامل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند وازین
صورة تصور آنچه گفتیم آسان شود

هیئة افلاک علویه وزهره



واما فلک شمس

واما فلک شمس مرکبست از دو فلک جزئی یکی ممثل ودیگری خارج مرکز با تدویر چه ضبط حرکتش بهر یک ازین دو ممکن است
لهذا اجزم بخصوص احد هما نکرده اند وبر هر تقدیر منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد وازینجهة است که
آفتاب در حرکه خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد وبر تقدیر خارج مرکز
آفتاب مرکوز باشد در خارج مرکز مانند تدویر در خارج مرکز وبر تقدیر تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل
چنانکه در خارج مرکز ودر ثخن وشمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر وازین صورت تصور این هر دو صورت
توان شود

هیئة فلک شمس



واما فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزئی یکی ممثل ودو خارج مرکز ویکی تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل
وخارج مرکز دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق که مذکور شد وتدویر مرکوز در خارج مرکز دوم وعطارد
مرکوز در تدویر بطریق مذکور وخارج مرکز اول را مدیر گویند وخارج مرکز دوم را چون خارج مرکزهای دیگر حامل خوانند
ومدیر وحامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل ومدیر وآن را
اوج مدیر گویند ودیگری مشترک میان مدیر وحامل وآن را اوج حامل گویند ودو حضیض نیز بهمین طریق
وازین شکل تصور امور مذکوره میسر باشد

پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و دو باشد دوازده از علویه و از زهره و دو از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک
جزئیه و ترکیب افلاک کلیه از اینها وجود اختلاف است که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند که صدور آنها
از یک فلک بنابر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب آنقدر فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت آن باشد
ثابت شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسوم است بعلم هیئة مبین شده و غرض از ذکر مجملا که اینجا مذکور شد
یا مذکور شود آنست که طالب را اعانت باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت آلهی
و هر یکی از این افلاک جزئیه حرکت مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکة بر توالی گویند چه بر توالی
بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدوره چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت و بعضی از مشرق
بمغرب است و این را حرکة بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک ممثله است و آن
مساوی حرکة ثوابت بود و باین حرکة جمیع اوجات حرکة کنند الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکة خارج
مرکز شمس است و آن هر شبانروزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره تمام کند
و حرکات افلاک حامله است و آن مر زهره را مساوی حرکة خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف آن و زحل را
هر شبانروزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه
و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکة مدیر عطارد است
و آن مثل حرکة خارج مرکز شمس است و حرکة جوزهر قمر و آن هر شبانروزی سه دقیقه و یازده ثانیه و حرکة مایل قمر
و آن هر شبانروزی یازده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم اعالی
اینها بر توالی حرکة کنند نسبت بما و اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اعالی بر خلاف توالی حرکة کنند و اسفل
بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکة تدویر قمر را در هر شبانروزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه باشد و
عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یکی از
کواکب علویه را بقدر فضل حرکة خارج مرکز شمس بر حرکة حامل او و حرکة هر یکی از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد

هیئة فلک عطارد



و اما فلک قمر آن نیز مرکب است از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نه در سطح منطقة
البروج است بلکه مایل است از او دویم خارج مرکز که حامل تدویر است و منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و
مرکوز است در ثخن مایل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سوم تدویر که مرکوز است در ثخن مایل و قمر مرکوز است
در او چهارم فلک جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش
در سطح منطقة البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود شکل



از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب ازانها باشد و مناسب این مقام است بیان رجعت و اقامت و استقامت
کواکب سابقا مذکور شد عوض آن و کواکب متحیره را بیانش آنست که چون حرکه اعلای تداویر متحیره و مرکز حوامل بجمیع
بر توالی است پس چون کوکب در اعلای تدویر باشند بقدر مجموع حرکه حامل و حرکه تدویر حرکه کنند و حرکه او سریع نماید
نسبت بحرکات او در غیر این حال و کواکب را درین حال مستقیم و این حالت را استقامه گویند و چون در ابعد نقطه
سطح تدویر از مرکز عالم باشد که آن را ذروه تدویر گویند بود و لا محاله در طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او
باشد در استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بر خلاف توالی است منتقل شود حرکه کوکب بتوالی ابطاء پیدا
کند چه درین حال بمقدار فضل حرکه حامل بتوالی بر حرکه تدویر بخلاف توالی حرکه کند و هر چند کوکب بحضیض
تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکه بخلاف توالیش بنا بر قرب مرکز عالم سریع تر باشد
و فضل مذکور کمتر شود و حرکه کوکب بتوالی ابطی تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را مستقیم گویند بجهتی که
حرکه تدویر بخلاف توالی با حرکه حامل بتوالی مقاومت کند و کوکب چند روز چنان بنماید که بیک جا ایستاده است
یعنی نسبت بحرکه خود که غیر حرکه یومیست و کوکب را درین حال مقیم گویند و این حال را اقامت و بعد از آن
حرکه تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکه حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکه تدویر بخلاف توالی بر حرکه
حامل بتوالی متحرک نماید و در الحال کوکب را راجع و این حالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر
شود حرکه رجعتش سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت
سرعت بود در استقامت و چون از حضیض گذرد رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن
شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامت بود پس کوکب در
دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت
و از آنچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکه مفردی در
فلکیات مختلف نتواند شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد و ایضا مناسب این مقام است **ذکر کیفیت هلال و**

بدر و سبب خسوف و کسوف بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که
مواجه شمس است نورانیست و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضی
ننماید و اینحالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف
نورانیش نمایان شود و آن را هلال گویند و تا روز نمایانتر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانیش بالتمام مواجه
ما باشد و درینحالت وی را بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانیش پنهان شود و هر روز نصف
نورانیش نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حاله اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین یعنی
دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس بالضروره بعضی از جرم
شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و اینحالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی و دویم کسوف کلی و اگر مقابله در
حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لا محاله حایل شود میان شمس و قمر
و مانع گردد از رسیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر یا بر همه از جرم قمر و اینحالت را خسوف گویند اول را جزئی
و دویم را خسوف کلی و ازین اشکال تصور صورت مذکور آسان شود

فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان محدد جهات و ذکر

نوعی دیگر از احوال فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادانی که در عالم موجود یا مفروض باشد هم متناهیست
و دلیلش آنکه اگر عالم غیر متناهی باشد هر آینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما
متناهی ورسد که یکی خط متناهی را ثابت فرض کنیم و سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از
شروع در حرکه موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطی است
با خط دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود با آن خط دیگر برسد و مراد از موازاة آنست که دو خط با هم بحیثیتی باشند
که در هر دو طرف هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی اگر حرکت کند البته
مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر متناهی باشد البته
خط بعد از حرکت مسامت شود و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره چون بعد از موازات است پس البته
ابتدائی او را خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورة مذکوره
پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتداء مسامته را با او پیش از و
نقطه دیگر است که مسامته با او با نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه و هلم جرا الی غیر النهایه پس اگر
خصم قبول کند که در صورة مذکوره اول مسامته است برو بطریق مذکور که لازم آریم که نیست و این خلف باشد و اگر
قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتداء وجود نباشد و این محال پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی
باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه
نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور است که جهت شش بیش نیست و این
شهرت را دو سبب است اول وجود اعضاء متمیزه در انسان که رأس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد
که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند دویم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو جهت
و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد غیر محصور در هر جسمی فرض توان کرد حق آنست که جهات غیر محصور باشد
و این جهات خواه محصور و خواه غیر محصور همه متبدل توانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود و بالعکس

همچنین هر خطی یا جسمی را از زمین و ضعی که داشته باشد چون بر گردانند جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که
متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهت
مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب و خاک
پس اگر عالم بشکل کره واقع باشد تواند که دو طرف او که محیط و مرکز باشد با هم در نهایت مخالفت باشند
که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری
جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف
جسم مضلع اگرچه هر دو طرف از آن با هم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن نیز
مخالف منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم با هم متباین باشند در وضع و یکی محدد فوق باشد
و دیگری محدد تحت چه لازم آید که چون متحرکی متوجه یکی از آن دو جسم باشد از جهة مقابل جهت متحدد جسم دیگر
از آن دو جسم متوجه فوق باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال است چه توجه بفوق
مگر از جهت تحت متصور نشود و الا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق
مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و این عالم
کری شکل که باشد بر سه نوع صورت بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کروی باشد دویم آنکه اجسام متعدد
باشند که هر یک کروی باشد سوم آنکه جسمی که ورای همه جسمها است کروی باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها
خواه کری باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است و قسم دویم باطل نیست اما برای تعین و تحدد
دو جهتی فوق و تحت کرویت جسم محیط کافیست پس آنچه محدد جهات مقتضی آنست کرویة جسم محیط است
خواه اجسام دیگر کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعین جهتی فوق و تحت
باو باشد و ثابت شد وجوب کرویة وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات
عالم اوست چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم

انتقال از دنیه محدد جهات

اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد بل فلک
اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که دو جهت کرویت وی بر آن فلک اعظم است بسبب تحدید دو جهات و اما سایر اجسام
بسیطه از افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی او را از
مقتضای طبع بیرون برده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب بالا فلاک و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط کره بوده
چه مرکب فرع بسیطات است چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکی
وجود هیچکدام متحقق نیست بلکه نوعی از حس و خبری از تفطن دلالت کند بر عدم او و لهذا احکام کرده اند به بساطت جمیع
فلکیات و عدم تحقق قاسر در وی پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند و بر کرویت افلاک
دلایل انی است که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسبت اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیئة
بعضی از آن مشروح است بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطریق حرکت دولاب که کل
بجای خود است و اجزای آن متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب معلوم است
لیکن نتواند بود که قبول حرکت مستقیم کند یعنی حرکت مکانی که متحرک با تمام حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود و درین جای
نظر است اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیم کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیم ترک جهتی
و میل بجهتی دیگر است موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون
متحرک اند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست پس بارادت خود نتواند بود که
حرکت مستقیم کند که منافی مستدیره اوست و اقتضای تنافی از بسیط منافی بساطت است و همچنین بطبیعت خود نیز
نتواند بود که حرکت مستقیم کند چه در بسیط اراده و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه اراده بر وفق طبیعت باشد و پس
اما اگر بسببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیم در ایشان کند بر سبیل خرق
عادت بلا شبهه تواند بود و باین توجیه باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات و آنچه در حرکت
مستقیم گفتیم جاریست در جمیع امور دیگر که مستدعی حرکت مستقیم باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف

الی غیر ذلک

فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال آنها

بدانکه عناصر بسیطه بحسب تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول آتش یا البس و آن عنصر ناریست و مکان طبیعی آتش تحت
فلک قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر ناریه بحسب تتبع بر کرویتی که مقتضای
طبیعت بسیطه است باقیست چه از آن جهت ورا مانعی و قاسری نتواند بود چه در آن جهت منتهی عالم افلاک است
و قاسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی برآنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه و نفوذ
از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ
در وی نیست تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما میتوان گفت که مراد
قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه بجرم آتش در او افتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی از
آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که
نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این اشتعالات است که
بیشتر در وجود او و در مرکبات و احتیاج مرکبات باو پس در حکمت الهی نشاید که او کلا و اصلا نباشد چنانکه
سایر عناصر راهست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این اشتعالات بالطبع بسوی بالا و حال آنکه
کره نار در طبیعت با این اشتعالات یکیست و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر بسیط باشد و بعضی برین رفته اند
که نار هوا است بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون شده و بحسب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبوده و حق
مذهب اول است و بعضی گفته اند اشاره باین شده که نار متحرک است بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات
اذناب و نیازک و امثال ذلک یعنی ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر آن که احیانا در هوا از کره نار حادث
شوند چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی دوم حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب طبع مقتضی کرویت است و لهذا
بهیئت کره واقع است اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث
حوادث مذکوره اعنی ذوذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نار اند و داخل در هوا و چون نار مرتفع شدند

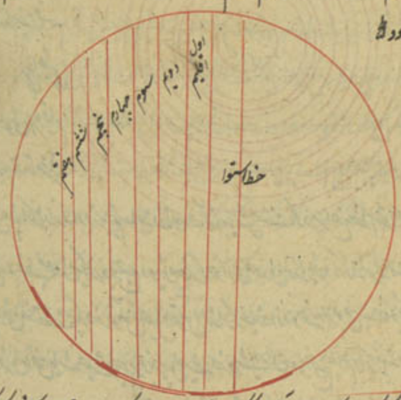
اتصال آنها بکره نار موجب خلل در کرویت وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست بسبب وجود بلندیها
و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات و وجود امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است
یکی مجاور کره نار که ممزوج است با اجزای ناریه و در و حادث شود کواکب ذوات اذناب و نیازک و غیر آن
دویم طبقه هوای غالب که در او اجزای عنصر غریب بغایت کم بود و در و حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده
سوم طبقه زمهریریه که در کمال برودت است بسبب مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر اشعه شمس که از زمین
منعکس گردد و در و حادث شود سحاب و رعد و برق چهارم هوا مجاور ارض و ماء که باو میرسد اثر شعاع منعکس
از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب بیاید سوم بار در طبقات و آن عنصر آبست
و محیط بقریب سه ربع زمین و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل باوست عبارة
از کره ایست ناتمام و با وجود ناتمامی سطحین او نیز بکرویت حقیقی باقی نیستند بنابر اشیائی که
مذکور شد چهارم بار دیابس و آن عنصر خاکست و واقع بهیات کره مصمت مرکزش مرکز عالم و او را سه طبقات
اول که محتبس گردد در او بخره و ادخنه و در و حادث شود چون جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولدات
دویم طبقه طینیه که ممزوج است با آب سوم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند که در غایت لطافت
و شفافیت است چنانکه بعضی از اکابر حکایت کرده که مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست حساس آن میکرده اند
و بوزن در می آمده اما مرئی نمیشده و این کره ارض واقع است در میان کره آب چنانکه قریب ربعی از آب
برآمده است بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون عبارة از انست و آن ربعیست مستطیل طولش
از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت
قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایره استوا و دایره دیگر که بدو قطب دایره استوا و بدو نقطه محاذی مشرق
و مغرب گذرد اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره گذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر
نصف دور و عرضش بقدر ربع از دایره عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی که ذکر کرده شد ربع

فوقانی شمالیست که ربع مسکونست و از آب بیرون است و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست حضیض وی
جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردیده و وقتی که
حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع شمالی در آب فرو رود و ربع جنوبی از آب
برآید کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع سیزده
کره اند بعضی محیط بر بعض و مجموع عالم جسمانی کره ایست مرکب از این کرات ثلثه عشر نماید استعانت از این شکل



میتوان نمود و این
ربع معمور بسبب اختلاف
تاثیر آفتاب بسبب قرب
و بعد منقسم بهفت قسم
شده که هر قسمی را اقلیمی
نامند و طول هر اقلیم
از مغرب است تا مشرق
و عرضش چندانکه درازی روز به نیم ساعة تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه
افقش بدو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهار اند و آنها را مدارات یومی گویند
بقطع افق منتصف میگردند قوس اللیل و قوس النهار که عبارة از دو حصه مدار یومی است که یکی تحت افق
و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابر اند پس همیشه روز و شب در آن مواضع با هم برابر باشند و هر موضعی که
از خط استوا دور بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض
گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر
و مدارات جنوبی بعکس این و موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا

هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب
کمتر شود تا بجائی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد
در عرضها نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته شود و بجهت قلت اعتبار نکرده اند و بعضی
اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند و همچنین در مبداء اقالیم در عرض نیز اختلاف
شده نزد جمهور مبداء اقالیم موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی
اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از آنجا تا خط استوا بجهت قلت عمارت داخل اقالیم
نشمرند و بعضی دیگر آن عمارة قلیل را اعتبار کرده مبداء اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبداء و منتهای
سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صورة اقالیم ازین شکل
متصور شود هذا



اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کرهٔ ارضی در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقع است بحیثیتی که مرکز حجمش
منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزلهٔ مرکز عالم است چه کرهٔ ارض را نسبت با فلاک قدر محسوسی نیست
و وجود نقطه بیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالم است آنست که هرگاه قمر در هر موضع

از مقابله

که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف شود و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر باشند یعنی شمس بیکطرف قطری باشد
از اقطار عالم و قمر بطرف دیگر همان قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین طرفین قطر مذکور باشد پس هرگاه در هر موضع
که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض در مابین طرفین هر قطری از اقطار عالم باشد و این
بتقدیری تواند بود که واقع شود در مرکز عالم که مجمع اقطار عالم است و ازین دلیل ظاهر شود که کرهٔ زمین
متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند
که زمین متحرکست بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب
محقق بآن انکار نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض داده و پنداشته اند که کواکب را
بحرکت خاصهٔ غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین
هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت مورچه بر سطح سنگ آسیا دانسته شد و دلیل
بر فساد این مذهب یعنی حرکت مستدیرهٔ ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که
اجزای او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیم نباشند چه منافاة میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو
بالذات صادر باشند از مبدء واحد ضروریست دویم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیر اندازی
بقوة معینه تیر اندازد یک نوبت بطرف مغرب و یک نوبت بطرف مشرق باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض
باشد حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقیه و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش
بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت شرقیش غربیه نماید و همه اینها خلاف واقع است و نتوان گفت
که شاید هوا مشایعت کند با ارض چنانکه نار مشایع فلک است نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در
غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول تواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط
و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو جرم مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند در یک موضع بر زمین

نتوانند اگرچه تحریک محرک واحد بقوة واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوة مر صغیر را اما اینکه شاید هوا
با ما فی الهوا متابعت کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هر گاه بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی
که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل هفتم از باب اول از مقاله اولی در بیان**
انقلاب و استحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود بهر یک از ثلثه باقیه بواسطه یا بی واسطه پس هر یک از متجاورین
منقلب شود بآن دیگر بی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک
واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورت است انقلاب نار بهوا و عکس آن
و انقلاب هوا بآب و عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه چهار صورة انقلاب
نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورة انقلاب نار بارض
و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیش نیست و هر گاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه را
احتیاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا پس اینکه
در شعلها بر افروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن لامحاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشود
بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده
منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل شده همان آتش باشد و بسبب مرافقت مرئی نشود
که اگر چنین بودی بایستی که آتش از چراغی که در زیر خیمه بر افروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و حال آنکه هرچه
سبب مرئی شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقیست و معلوم است عدم طریان مزیل
آن یا مانعی از وی و اما انقلاب هوا بآتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی را هر گاه سد مسامات
و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوائی که
در اندرون وی باشد منقلب گردد بآتش بحیثیتی که آهنی را نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا بآب
معلوم است بتجربه که چون طاسی پر قطعه از جمد بگدازند قطرهای آب بر سطح طاس نشیند و هر چند پاک کنند

بار دیگر

بار دیگر نشیند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بالطاس بسبب شدة برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ و
زمین و هیچ چیزی دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود بآب چه ترشیح
ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب بالطبع میل ببالا نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب
گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند
چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان
بغایت گرم بتخصیص در آفتاب و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیر که
نشستی متقلل و بعد فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا معلوم است از تحلل بخارها و از رخت
تری که بر آفتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب عناصر ماء بارض مشاهده است از بستن سنگ حجر
از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بماء معلوم است نزد عمل اصحاب اکسیر
که احساد و صلبه را بحیله آب گردانند و این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعض و اما استحاله اعنی قبول
کردن هر یک کیفیت دیگر را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک از این هر دو
و سرد شدن هوا از آب و همچنین بمجاورت خاک و اما استحاله آتش معلوم است از قلة تأثیر شعله
ضعیف در هوا بغایت سرد بحیثیتی که انگشت را بر وی توان نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما فی الحال
منطفی گردد و بعضی از حکماء انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر همه بهم مخلوط اند بلکه
با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال آنها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارز و
غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و بحکم تسمیه مر بارز غالب راست پس تواند بود که انجماد آن است مثلا
وقتی دیگر بارز با لحم یا تمر یا غیر آن شود یا بمنعی که اجزای یکی از طبایع که در وی مکمون است ظاهر شود و در آن وقت
مسمی بآن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی برودت و وقتی دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزای حاره ناریه که در وی مغلوب
بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزای حاره است از جسم حار در جسم بارد و بنفوذ اجزاء بارده

از جسم بارد و در جسم حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار
منفصل شود و در جرم آب نفوذ کند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است چه بر صاحبان طبیعت
مستقیم پوشیده نیست و اولی چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که اینهمه آتش در وقت اشتعال
هیزم از و منفصل میگردد با آنکه در ظاهر و باطن او حکم بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است بالضروره
که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و به شکستن و سائیدن
معلوم نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارت بمجرد حرکت بی وجود نار بیرونی که ممکن نیست نفوذ اجزای
وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند گرم گردد گاه باشد که محترق شود **فصل هشتم از باب اول**
از مقاله اولی در بیان کیفیت مزاج و ترکیب مرکبات اجزاء عناصر اربعه چون متصغر شده باهم آمیزند
صورت هر یک با عداد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند و همه از هم متاثر شوند و حرافت کیفیت هر یک شکسته
شود و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که بنسبت بحرارت برودت نماید و بنسبت ببرودت
حرارت و بنظر رطوبت یبوست و بنظر بیبوست رطوبت و ایضا معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد
بیکدیگر آب فاتر یعنی نیمه گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت باهم بوده
حرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند و جهة وحدتی میان ایشان پیدا شود و مخالفت شان بیگانگی
و بیگانگی با آشنائی مبدل گردد لا محاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که
مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد اینصورت بر وفق یگانگی کار کند چنانکه صورت اول کار هر یک پیش
نمیتوانست کرد و کار همه از ینصورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسط متشابه را
مزاج و این عناصر متصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسط بحیثیتی نشده
باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن
و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار ترکیبی گردد اما اغتذا و نما از و صادر نشود آن مرکب را معدنی

خوانند

خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود اما مبدء حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی
خوانند و اگر با آنها مبدء حس و حرکت ارادی نیز شود آن مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی خوانند و این
مرکبات ثلثه را موالید ثلثه خوانند و لا محاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی
مختلف باشند در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه آثارش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون
فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیة مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف
در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتفاوت در تشابه که منشأ جهت وحدة و مبدأ
یگانگیست پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بوحدة نزدیکتر و صورت فائضه باستعدادش کاملتر و هر چه
تشابه او کمتر با اختلاف و تضاد مایلتر و صورة فائضه بحسب او ناقصتر و منشاء تشابه قرب اجزای عناصر
است در کمیت و کیفیت هر دو یا در کیفیة تنها و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند آن
مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر
باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر است که آنرا معتدل طبیعی خوانند و آن چنانست که در مزاج
هر نوع از انواع موالید آنقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد
و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی
اعتدال طبیعی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبیعی در هر نوع
نازل شود بمرتبه که اگر از آن در گذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس مابین مرتبه معتدل طبیعی مزاج هر نوع
و مابین مرتبه نازله مذکوره را که لا محاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل نهم از**
باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث شود و بعضی از مرکبات
تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده
احوال شان در باب دویم بیان کرده شود ان شاء الله العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه که آنها را کائنات جو

نیز گویند بسبب آنکه اکثر در مابین زمین و آسمان حادث شوند مادهٔ قریب شان بخار و دخان باشد که خود نیز
مرکب با قصند چه بخار اجزاء مائیت که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج با اجزای هوائی
شده مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارضی که با اجزاء ناری مشکون از هوا مخلوط گشته میل ببالا نماید و
چنانچه مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاور خود مینماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع
منعکس باو میرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمی ماند و دویم طبقهٔ زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بعد از فت
برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار متصاعد که لامحاله بسبب حرارة لطیف شده بطبقهٔ زمهریریه رسد از
برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزاء مائی از اجزاء هوائی منفصل شده
مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارة از آن بود و اگر برودت بغایت شدید بود اجزای مائی بعد از انفصال
و پیش از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارة از آن باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه برتبهٔ
که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله
چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که
سحاب بسبب شدة تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکة اجزاء مائی بسبب حرارة مکتسبه از حرکة
لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت است باد حادث شود چه باد عبارتست از هوای متحرک و سحاب
بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوا مجاور او متحرک شده باد حادث
شود بی آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که بسبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثف بود که در هوا بهم رسد
و تخلخل در اصطلاح عبارة از زیاده شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم زیاده شود و تکاثف عبارة
از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون
هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند منجر بهبوب ریاح
گردد و چون هوا متکاثف گردد هوای مجاور آن بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را

دراثبات

دراثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است و از جمله آنکه چون شیشهٔ گلاب تنگ دهان را بسیار بمکند و فی الحال
بر سر آب سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر سرنگون کنند داخل نشود و این نبود
مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشد و اندک هوائی که مانده بنا بر امتناع خلا متخلخل شود
تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل با آب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی
خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهة طبیعی خود حرکت قسری ببالا نموده داخل شیشه
شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نگشته و باستحکام طبیعی خود باقیست
برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا بسبب دخول آب تواند شد و اعتراض که برین دلیل میکنند که اگر
شیشهٔ مذکوره را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی که
موجود نیست که تکثیف آب تواند کرد باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که
صورة مائیت موجود است و او باعدا و بلیت که مقارن اوست علة تکثیف تواند شد چه حق اینست که فعل
در عناصر منسوب بصورة است نه بکیفیت اما دلیل امتناع خلا بعد ازین خواهد آمد انشاء الله العزیز و نوعی
از باد باشد که آنرا سموم گویند یعنی منکیف بکیفیت سمی و سببش آن بود که هوا از شدة اشعه منفعل محترق
شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بغایت گرمسیر و یا مرور از اراضی حارهٔ کبریتیه نماید و کیفیت سمی
کسب کند و گاه اتفاق افتد که بسبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر
برخورده پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین در اینها بهم پیچد و چون باهم مصادم باشند از جهة دیگر راه
بدر شدن نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلة
حرارة بطبقهٔ زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقهٔ اخیرهٔ هوا که قریب بارض است سرمائی باو برخورد و اگر بسیار
باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات امثال این بسیار مشاهده میگردد
و گاه باشد که ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شده و فی الجمله درنگی ده بادی حرارة مرتفع گردد و منع

متخلخل

عبارت از آن باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار این صورة واقع شود و اگر بسیار باشد و نباتت مانند
از بر خوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدی باشد
که در وقت صباح اکثر بر روی کاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت
برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد و سحاب
منعقد گردد دخان در مابین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی مانده میل بصعود نماید و اگر زایل شود
بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لامحاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی
که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود
و زود منطفی گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد
و بعد از و گاه باشد لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذداری برخورد در منافذ آن نفوذ کند و احراق وی نکند
و اگر بجسم مندمج صلب رسد وی را بگدازد پس اگر بکیسه زر رسد زر را بگدازد و کیسه را نسوزد الا ما احترق من الذوب
و گاه باشد بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا
اما قوس قزح بیان تفصیل بحثش بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالش ارتسام
ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صیقلیه مائیه واقع در هوا بهیأة مستدیره که در عقب آن جسمی تیره مانند
جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آینه حکایت ضوء و لون کنند اما حکایت
شکل و صورت نتوانند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزا تواند
بود یا اختلاف اوضاع بحر قرب و بعد از نیر یا ترکیب است میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام و حدوث
این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست اگر بر روی خود را از کنی و متوجه قرص آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای
موی حاجب منعکس با آفتاب شود در آینه الوان عجیبه مشاهده کرد و که شاهد قضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک باهم قوس
قزح است ارتسام حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزاء رشیه متصوره صیقلیه مستدیره واقع بحسب وضع در هوا

الثة
رابعة کره کره
ما که تقدم [illegible]
[illegible]

نیز و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزای رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی در هالات
متعدده مشاهده شود در هیأت دوایر که بعضی محیط بعضی باشد و از بعضی در عرض انه هاله با هم منقول شده
و بسبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده این هاله کرده و اما
شهب و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریریه محتبس نشود و تجاوز
نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دویم هوا رسد که فی الجمله مجاور سقف کره نار دارد و حرارة نار از دور
در و تاثیر کند مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان
نماید که منطفی شد و این را شهاب گویند و اینکه مینماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست که اول آن طرف
که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل
شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته که
دودی او بسر دراشته باشد و در زیر چراغ بگیر چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی و دیده باشی که شعله
چگونه در دود می افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل گردد و هر آینه شاهد صدق باشد قضیه مذکوره را
و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود
منطفی نشود بلکه و رنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و بسیار و باشکال مختلفه واقع شود گاه
باشد که بهیأة گیسوی فروهشته نماید و آن را ذو ذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد و آن را ذو ذنب خوانند
و گاه بشکل رمحی نماید و آن را نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر ماده دخان متصل بارض باشد
و شعله تا بارض رسد آن را حریق خوانند و گاه باشد که ابخره حادث شده در جوف زمین بسبب انسداد مسامات
راه تصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند
و منقلب بآب شود و چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون از آن باشد
و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد چه کثرة برف

و باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات گردد و قلتش سبب قلت آنها شود و اگر بخار با دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ
باشد یا مسامات زمین بغایت مسدود بود بسبب قوة میل الجزء و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر انفجار
و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر اجزاء و ادخنه محتبسه در موضعی از ارض بطول مکث در ارض روی دهد ملاحظه
بتدریج با هم مختلط شده مزاج حادث شود بسبب حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه
مثل یشم و بلور و زیبق و امثال آن حادث گردد و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت
تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت با نحاء مختلفه . باقی شرط قرع چون
ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقاله اولی در بیان
احوال مشترکه اجسام** بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهة خصوصیتها مثل
بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و اجسام را احوال دیگر است که بهیچگونه خصوصیتها را در عروض آن مدخل نیست
بلکه جسم از حیثیت جسمیه مطلقه معروض او شود و از انجمله مکان است و مکان در لغت و عرف عبارة از جسمیه که
جسم دیگر برو قرار گیرد چون ارض که برو حیوانات قرار گیرند و کرسی که برو شخص انسانی قرار گیرد و امثال آن و لکن
اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفق اند در آنکه مکان باید چیزی باشد که درو چهار
امارت مجتمع بود یکی آنکه مساوی متمکن باشد و زیاده شدن او و زیاده و کم شدن او کم شود و لازم این معنی است
که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود دویم آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن منتقل شود بتدریج ازو بمکان
دیگر و لازم این معنی است امکان وقوع حرکه درو سوم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی باو نسبت توان
داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب
مشهوره معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسمی فضائیست موهوم که جسم درو
گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید
اما در خارج موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است

چه مکان جسم بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکم است بزیاد
بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک
نیست که هرچه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید تقویت
این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه
منشأ انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود آن بعینه در خارج لازم
نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافیست و این احتمالیست معقول در مکان اما ایشان را نفی آن نتوان نمود
چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه ما گفته ایم منتزع شود از وجود عالم مذهب دویم
منسوبست با فلاطون و حکماء اشراقیین و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر اینکه
ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب یعنی بعد موجود در خارج را
شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر را از انجا لیش شکی نماند و دور نیست که اگر نسبت این
مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه
مرجع شود با آنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابو علی سینا و سایر
مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن جسمی دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن تماس کند
با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب و بر این مذهب نیز اعتراضات کرده اند و اما همه مندفع است
مگر اینکه بنا بر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند
بود و شیخ ابو علی سینا در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسم در مکان بلکه آنچه
واجب است آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و آنکه عام
حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان
و نزد قایلین بتعدد هر جسم را مکانیست طبیعی که هر گاه درو حاصل بود تقاضای سکون کند درو بالطبع و هر گاه

ازو خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعت
بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومیست اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکانست
و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و بیش نیست و طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین
ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در و نباشد محالست اما بیش قائلین بسطح بسبب انکه اگر سطح باطن جسم
که مماس سطح متمکن نباشد هر اینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محال است اما نزد قائلین بعد بسبب انکه
اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در و حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکت است بی معاوق [illegible] حرکت بی معاوق موجود
نتواند شد چه حرکت لا محالة در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن است که در زمانی دیگر واقع شود
بیش از آن زمان واقع شود و بطی تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوقی نباشد
که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطو کند هر اینه وقوع حرکه در زمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و آن
محال است و چون در خلا اعنی مکان خالی از شاغل حرکه متحقق نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از
امارات مکان امکان وقوع حرکه است در و پس خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکت است
و حرکة خروج جسم است از قوة بفعل بر سبیل تدریج بیانش آنست که جسم هر گاه بر حالتی که از او ممکن است حاصل
نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکة نگویند بلکه گاه باشد که آنرا کون یا فساد
گویند چه حاصل شدن صورة هوائی برای آب یا زایل شدن صورة مائی از آب چه حصول صورة هوا برای
آب ممکن نیست چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب صورة مائی بگذارد و صورة هوائی بردارد و این هر دو
معنی در آن واحد حاصل شود که حصول دفعی عبارة از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لا محالة در مابین
این دو وقت فاصله شود و الا تتالی آنات لازم آید و آن محال است و چون میان زوال صورة مائی
و حصول صورة هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورة بود و گاه باشد که
حصول دفعی نامی معین نداشته باشد چون حصول مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگر چه بسبب حرکه باشد

بلی

لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و این
معنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود و اگر حصول آن حالة بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم
در مکانی که در و حاصل نبوده باشد این معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول
آنست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالة
مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هر گاه جسم خواهد که در اینی حاصل شود لا محالة میان آن
این و میان این اینی بالفعل که وارد آنهای بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسم است بمکان
و مکان دویم هر چند مجاور مکان اول باشد انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن
نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج او بتمام از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد از جزوی
تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون شود جسم را امکان دیگر حاصل شود و این اول
متبدل شود باینی دیگر و همچنین تا بتمام از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود
و معنی تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت و هر مرتبه از
حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیفتر هست که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود تا طی آن
مراتب کثیره نکند ممکن نشود که آنرا تلبس با آن مرتبه معینه از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم
بخلاف صورة انقلابست چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورتی دیگر متوسط نیست که
تلبس بآن متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث
انه بالقوه و بیانش آنست که چون جسم فاقد حالت بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن حالت
برای وی پس اگر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لا محالة این مرتبه کمال
وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالة مفقوده دو چیز بود یکی حصول آن حالة و دیگری
طلب حصول آن حالة و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس کمال اول وی باشد از این حیثیت

که بالقوه آن جسم است حصول آن حالة برای وی وچون حرکة حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج وجمیع
حالات مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لا محالة در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت
در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است وحرکت در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شی بذاتیات است
پس اگر ذاتی از ذاتیات او را حاصل نباشد آن شی آن شی نخواهد بود وچون آن شی نباشد صادق
نیست که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت کرده ووقوع حرکت در مقولات عرض جایز است در چهار مقوله
از آن واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی واین را حرکت اینیه وحرکت مستقیمه
نیز گویند دویم مقوله کیف چون گرم شدن آب چه سخونت برای آب نیست وبتدریج حاصل میشود واین را
حرکت در کیف واستحالة نیز گویند سوم مقوله وضع ومعنی حرکت در مقوله وضع آنست که نسبت اجزاء جسم
بامور خارجه از آن جسم متبدل شود وجسم از آن وضع ومکانی که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب
وحرکت چرخ واین را حرکت وضعیه وحرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم ومعنی حرکت در کم آنست که
جسم باقی باشد ومقدار او متبدل شود بمقداری بزرگتر چنانکه در صورة تخلخل ودر صورت نمو گردد جسم
ویا کوچکتر چنانکه در صورة تکاثف ودر صورت ذبول که ضد نمو است واین را حرکة کمیة گویند واگر
سوال کنند که وقوع حرکة کمیة در صورت تخلخل وتکاثف که زیاد شدن وکم شدن مقدار است بی زیاد
شدن وکم شدن اجزاء جسم معقول است اما در صورت نمو وذبول که زیاد شدن وکم شدن مقدار است
بسبب زیاد شدن وکم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم باتصال وانفصال منعدم گردد وجسمی دیگر با تشخص حادث
شود پس الجسم بعینه باقی نماند که حرکة در کم او تواند در جواب گوئیم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است آنچه متبدل است
جسم بمعنی ماده است وآنچه باقیست جسم بمعنی نوع است مثلا نهال نخل معینه در حالت نمو از این حیثیت که
فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست بالتشخص واز این حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق
که مقوم وجنس نوع نخل است متبدل است وغیر باقی بالتشخص بلکه هر لحظه تشخصی از او متبدل شود وتشخصی دیگر

تشخص

وتشخص نخله از این حیثیت که تشخص نخله است باقی واصلا متبدل نشود واوست که موضوع حرکة کمیه است وآنچه
در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم نه من حیث الخصوص وتبدل جزء هر گاه جزئیتش من
حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست واما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست
بلکه در هر مقوله دیگر که حرکت واقع شود بتبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار
محرک منقسم شود بحرکت بالذات وحرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی که موصوف بحرکت سازیم
حرکت در واقع قائم باو وصفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا وحرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف
باو بود آن حرکت قائم باو نبود بلکه قایم بمقارن ومجاور آن بود چون حرکت جالس سفینه وحرکت چون امریست
حادث ناچاریست او را از سبب وعلتی وعلت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود والا لازم آید
که هیچ جسم در وقتی که مخلی بالطبع باشد ساکن نبودی واین خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار است
او را از محرکی غیر ذات جسمیه وآن منحصر بود در طبیعت ونفس چه از این حیثیت که محرکی منسوب باوست اگر
مقارن شعور واراده بوده آن را نفس خوانند چون مبدا حرکة ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند
چون مبدا حرکة جمادات وطبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکة
حجر بسوی سفل واگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف وحرکت صادر از نفس را
ارادی ونفسانی گویند پس حرکة باعتبار محرک منحصر بود در قسری وطبیعی ونفسانی واز آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در
حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر وچون حرکت امریست تدریجی وتدریج را
ناچار است که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست وآن امر ممتد را که
حرکة در او واقع شود مسافة گویند وچون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافه نیز بر چهار جنس باشد
وحرکة هر مقوله را مسافت از جنس آن مقوله باشد پس مسافه حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال
که مشتمل بود بالقوة بر اینون کثیره وهر حدی که در او فرض کنی اینی باشد بالفعل ومسافه حرکة کیفیه

کیفی باشد متصل سیّال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی
من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکة و فرقی در اینمعنی میان مسافة حرکة اینیة و سایر مسافات
نبود بلکه فرقی که هست آنست که مسافة حرکة اینیة من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکة در او قار
باشد بخلاف سایر مسافات و ازین که گفتیم روشن شد که حرکات را مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه
تدریج اوست و آن مقدار لامحالة غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافة است چه مقدار
تدریج واقع باشد در مقدار مسافة پس نتواند که عین مقدار مسافة باشد و ازینجا روشن شود که معنی را
در حالة حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافة و اینمعنی لامحالة
امریست ممتد غیر قاره بودن جسم متحرک در حد دویم مسافة مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و اینمعنی را
حرکة قطعیه خوانند دویم بودن جسم متحرک در مابین مبدا و منتهای مسافة بحیثیتی که هر حدی که از مسافة
فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل بسبب آنکه تا باو رسد از و گذرد
و ظاهر است که اینمعنی اعنی کون الجسم بحیثیة کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه
مغایر است مر او را و این را حرکة توسطیه گویند و مشهور است که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دویم است
و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دویم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکت بمعنی
اولست و تحقیق آنست که حرکة بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی پس اینه
قار بودی نه غیر قاره بودن جسم در حد دویم با بودن در حد اول لامحالة مجتمع است در ذهن و حرکة
توسطی ذو اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود پس حرکة غیر قار برین تقدیر متحقق نشدی و این بالاتفاق
باطل است و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمان است و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیة
مجهول الماهیة یعنی همه دانند که امری است که اوقات ابعاض اونید و مقدار است بساعات و ایام
و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما را در حقیقة

آن

آن اختلاف است جمهور متکلمین برانند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود با مور مذکوره
و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات و همیه قاره دانند که نزد ایشان خلا عبارت از آنست قابل تقدیرات
و همیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه
که مکان و زمان متحقق اند تحقق وهمی و بطلان اینمذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان نیست و حکما
برانند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکة فلک اعظم باشد بیانش آنست که چون دو
حرکة فرض کنیم که در اخذ و ترک باهم موافق باشند و در سرعت و بطؤ مختلف لامحالة مسافة یکی بیشتر باشد
و دیگری کمتر و همچنین دو حرکة دیگر در اخذ موافق و در ترک مختلف باشند و مسافة هر دو مساوی و یکی
سریع و دیگری بطی لامحالة یکی زودتر قطع مسافة کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورة اول موافقه
اخذ و ترک و در صورت دویم موافقة اخذ و مخالفة ترک در آن امر متصور شود و آن امر در مابین مبدا
و منتهای حرکة معینه که واقع شود در مسافة معینه بحیثیتی است که گنجایش دارد در همان امر بعینه قطع
مسافة بیشتر از آن مسافة بحرکت سریعتر از آن حرکة و قطع مسافة کمتر بحرکت بطی تر از آن حرکة و این
احوال مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور فی نفسه موجود باشد
خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی همین باشد پس آن امر موجود باشد در خارج
و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمی است لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکة را
بهمان سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافة باشد هر آینه آن امر در مابین مبدا آن حرکة و منتهای
آن بنصف مسافة نصف آن امر باشد در مابین مبدا آن حرکة و انتهای وی تا باخر مسافة همچنین است حال
و ثلث و ربع و سایر اجزای که در مسافة مذکوره فرض کنی و نظیر این احوالست هر حال که در هر ضعفی از اضعاف
مسافة مذکوره اعتبار نمائیم پس امر مذکور ذو اجزای و ذو اضعاف باشد و اجزای او باهم مجتمع نشوند چه امکان
حرکة از مبدا تا نصف مسافة مثلا با امکان حرکة از نصف تا آخر مسافة جمع نشود بلکه تا اول منقضی نشود

ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافة یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار اینها
قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف پس
نتواند که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند که قایم بذات باشد پس لا محالة قایم بموضوع
باشد و قایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرض قار نتواند بود و اگرنه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام
غیر قار بموضوع محال بود پس ناچار است که قایم بموضوع بواسطه عرضی و هیئتی غیر قار باشد و هیئات
غیر قار حرکت است پس مقدار حرکة باشد و قایم بموضوع حرکة بواسطه حرکة و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع
حرکات بود که حرکتی سریعتر ازو موجود نبود تا حرکت بهر سرعتی که باشد درو واقع تواند شد و آن حرکة
فلک اعظم است پس زمان مقدار حرکة فلک اعظم باشد و پیش ازین گفتیم که حرکة را لازم است مقداری که اندازه
تدریج او باشد و آن مقدار زمان است پس زمان هم مقدار حرکة فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات
اما مقدار فلک اعظم بانمعنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب وجود زمان اندازه او و قایم باو قیام العرض حرکة
بالموضوع و مقدار سایر حرکاتست بانمعنی که اندازه اینهاست و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که قایم
بان شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قایم بان و اندازه و پیماینده ثوبست و قایم
بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکة است و حرکة عین تجدد و تغیر پس اگر تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه
در وراء نبود و یا تجدد متجددات قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد و ازین جهة مقوله
متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه
و روحانیات صرفه از نسبة زمان منزه باشند **فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجه
فصول گذشته** دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات و خدای تعالی
فلکیات را موثر آفریده و عنصریات را متاثر ماده فلکی باستعداد ذاتی قابل صورت که در بر و فطرت
شده ازو مفارقت نکند و قابلیت تاثر از جسم دیگر درو نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی

قابلیتی

قابلیتی دیگر که طاری شود نباشد و ازین جهة کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری که از قابلیتی غیر
محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون
و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم واقع شود همه تاثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون
فلکیات همیشه در حرکت اند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بواسطه اوضاع
لهذا تاثیر فلکیات ... یات مختلف شود و هم بحسب زمان و هم بحسب مکان کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و چون
ماده هیچ یک از فلکیات سعه غیر صورتی که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده
نبود بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی الی ماشاء الله تعالی و ماده هر عنصری قابل
صورة عنصری دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و ازین جهة است که حکما حکم
کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست
ترکیب و امتزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات
بیشتر دانسته شد و معلوم شد که اشرف مرکبات در خزانت صورتست و اشرف صور ترکیبیه صورة انسانیت
که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر
اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتی است یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لا محالة شریفتر باشد
از غذا چه بکمرتبه ببدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین نطفه متطور شود در اطوار مختلفه تا بجدی که مستعد شود
فیضان قوة مصوره را پس بواسطه قوة مصوره آن ماده متشابهه منقسم شود باعضای مختلفه و بهر عضوی
از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از آن فیضان
صور اعضا مستعد شود فیضان صورة کامله انسانرا که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدن است و بعد از آن
فایض شود در صورة انسانی که نفس ناطقه عبارت ازوست قوای مدرکه و محرکه بر اعضائی که بجهت ادراک و تحریک
مهیا باشد و حامل آن قوای بخاری باشد از دل که در نهایت حرارت است متصاعد شود بدماغ که متصف برودت

و تعدیل یافته منقسم شود و جاری شود در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری
عبارت از آن باشد و این لطیف‌ترین و شریف‌ترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود
بیان غرض مطلب این فصول این **باب دویم در بیان روح که جزو دویم انسان است بلکه**
انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آن و بیان قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از
عقول و نفوس و درین باب نیز چند فصل است **فصل اول از باب دویم از مقاله اولی در بیان**
مغایرة نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را
با بدن و اجزای بدن و درین موضع بجهة تاکید امیغ می گوییم هر عاقلی که ملاحظه نماید داند که آنچه باو اشاره میکند
با نا در لغت عرب و بمن در زبان فارسی مغایر است لامحاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر
و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزای بدن اشاره کند بلفظ او و مثل بلفظ هو و امثال آن و بالضروره مشار الیه
با نا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همین مشار الیه است با نا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای
وی باشد و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لامحاله اشاره بخود باشد
انسان از این خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس بدن آلتی بود مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع
اجزای بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزای
بدن باشد و ایضا انسان هر عضوی از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و ادراک او مر خود را هیچ یک
از حواس نباشد پس انسان غیر مدرک بحواس باشد و ایضا زید در سن شیخوخة مثلا بیقین داند که خودی او
یعنی آنچه از او مشار الیه است با نا همانست که در سن طفولیت بود و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضای بدن
و عوارض آن متبدل شده پس خودی آن چیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او
از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی پس بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابقت
با فراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد باو بحیثیتی که توان گفت هو هو

وهیچ

و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم
کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قایم باشد
بذات خود چنانکه مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور کلیه و خواه قایم بمجردی دیگر
چنانکه مذهب ارسطاطالیس است بر هر تقدیر معلوم شد ان مر نفس یا بقیام آن مفهوم است بنفس یا بحضور آن
عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لامحاله هرچه قایم
باو باشد مادی متعین بتعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود چه
اگر مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد
متخصص شدن مجرد را بتخصیصات مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت
مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیه
و اجتماع متقابلین لازم آید و بطلانش ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین
عقلیه و شواهد قرآنی و نقلی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور تقریری که ما کردیم محکم ترین و واضح ترین
دلیلهاست و از افاده یقین بعد از قصور استعداد و یا قلت تامل مانعی ندارد بهمین اکتفا نمودیم و نظر در فهم
تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا نداری و سخن اهل غرور و ارباب جهالات معذور و فی الحقیقة نشوی که معرفت
نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت
نتواند شدن **فصل دویم از باب دویم از مقاله اولی در علم النفس بذات خود و بما سوای خود از**
کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج
باشد بالات چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشام و چشیدن مطعومات
بذایقه و بسودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند و خواه موهوم و آن معانیست که متحقق است در
محسوسات ازین حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات

محسوسه وامثال این معانی را موهومات گویند ونفس فرا ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که آنرا واهمه گویند واین قسم از
علم نفس را ادراک خوانند وادراک صور را در وقت حضور ماده آن صور احساس ودر وقت غیبت خیال
وادراک معانی محسوسه را توهم گویند ویکی دیگر علم بمعقولات خواه ذوات مجرده وخواه مفهومات کلیه واین
قسم علم نفس را نطق وتعقل خوانند ونفس در این علم محتاج نباشد بآلتی چه صور معقولات که لامحاله مجرد
از کم ووضع وسایر لواحق مادیه قایم تواند شد بذات نفس مجرده ومانعی از قیام نیست وبجهت علم بشیء قایم
بودن صورت شیء بذات عالم کافیست واما صور محسوسه اگرچه از بعضی لواحق مادیه مثل وضع ولوازم آن
مجرداست به مطلق ادراک نوعی از تجرید صورت نه بعدو اما چون از بعضی دیگر مانند کم وشکل ولواحق آن
مجرد نیست پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار ومانند آن نباشد وآن لامحاله آلتی باشد جسمانی
وآن روح بخاریست سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر
وسمع وغیر ذلک پس آلت ادراک نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه
باعتبار فیضان قوت از نفس بآن روح وآن اعضا را نیز آلات ادراک گویند وایضا علم نفس بر دو وجه
دیگر بود حصولی وحضوری وعلم حصولی علم نفس است بشیء بواسطه قیام صورة آن شیء بنفس چون علم نفس بکلی
طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است وبآن اعتبار موصوف بکلیت نیست بلکه بقیام
صورتی از آن کلی طبیعی بنفس که آن صورة بآن اعتبار متصف شود بکلیه وکلی عقلی باشد وعلم حضوری علم
نفس است بشیء بواسطه حاضر بودن آن شیء بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی از وی چون علم نفس بنفس صورة
معقوله انسان که قایم است بنفس که علم نفس بآن صورة از آن حیثیة که آن صورة است بنفس آن صورت
بودنه بصورتی دیگر منتزع از آن صورت والا علم بصورة ثانیه نیز محتاج بودی بصورة ثالثه وهکذا الی غیر النهایة
وسبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکی است یکی قایم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه
در صورة معقوله مذکوره ویکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسبب یکی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام

از بعضی لواحق مادیه
از وضع

باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علة که سبب حضور در اینجا محض علاقه علیه ومعلولیه است
ومناط علم در این هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضور است ودر حضور دو معنی معتبر است یکی
مغایره حاضر با من حضر عنده ودیگر عدم غیبت وظاهر است که مناط علم مغایرة نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط
علم باشد وبس پس هر جا که عدم غیبت متحقق باشد علم متحقق باشد وعلم نفس بذات خود از این نوع باشد یعنی
علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب نتواند بود
بخلاف شیء مادی که بسبب مشوب بودن بعوارض مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنابر آنکه سبب
انفصال ماده عارض شود دخل در ذات شیء مادی کند وسبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود
عالم وعلم ومعلوم هر سه باهم متحد باشند چه علم در حضوری علم عین معلوم باشد ودر علم نفس بذات خود معلوم
عین عالم ومغایرة این هر سه باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است
بر وی چیزی که عین ذات خود باشد عالم است وباین اعتبار که خود منکشف است بر چیزی که عین خود باشد
معلوم است وباین اعتبار که بخود منکشف است علم است چه علم صورة شیء باشد که آن شیء بآن صورة منکشف
شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورة ذات او کار صورت کند وخلاصه صورة شیء علم
باوست ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد **فصل سوم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوای**
حیوانیه ونباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که در آن قوتها نفوس حیوانیه نیز با وی شریکند وقوتهای دیگر است که
نفوس حیوانیه ونباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند وصنف دوم را نباتیه اما حیوانیه بر دو
گونه است مدرکه ومحرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر وپنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوة باصره وآن قوتیست که
حامل آن روحیست که در مجمع النورین است ومراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که
از جبهه راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود
وبعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته بجهة چپ رفته است وآنکه از طرف چپ رسته بجهة راست آمده وباین

که بسبب مخفوف بودن

قوة ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را بالعرض و علما را اختلاف است
در اینکه مدرک بالذات معین ذات مرئی است یا صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بواسطه آن در
مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابو نصر
و ابو علی و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروهند جمعی قایلند بخروج شعاع
بصری از بصر بر شکل مخروطی که راس او مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع
بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب مشهور است بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر
قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و
سبب انکشاف ذات مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آن چندان نفعی
نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دور نیست که خروج شعاع بهیأت مذکوره امری باشد
بتصویر و تمثیل مقابل که شرط رویت است دویم سامعه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش
مقعر صماخ است و نفس باین قوة ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب
تموجی که حاصل شود از بر خوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت
هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود و چون آن تموج منتهی شود تا بهوائی که در
صماخ است و منتهی شود بعضو صماخ عصبه مذکوره که مفروش است در و صورت صوت منادی شود بقوتی که سپرده
شده بروح آن عصبه و مدرک نفس گردد سوم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زایده شبیه بسر پستان
که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده و ساریست و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول
هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطه اجزای هوائی بوی
شام و بعضی گویند بسبب تأثیر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تبخر اجزا و اقرب مذهب اول است چهارم
ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس باین قوة ادراک کند جمیع طعوم

بواسطه

بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط باجزاء ذی طعم علی اختلاف المذهبین کما فی الشامه پنجم لامسه
و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوة جمیع کیفیات
ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل
و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست که نفس باین قوة واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای
متعدد است که هر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند اما پنج باطن اول حس مشترک است و آن قوتیست در مقدم
بطن اول دماغ که متادی میشود بسوی آن و مرتسم شود در وی جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوة را تشبیه
کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در او ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوة گفته اند که هر کدام خبر
بیابند بوی رسانند و دلیل بر وجود این قوة و مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور محسوسات است باهم و
حضور آن صور باهم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست
چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمرت و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن
صورت حمرة را در باصره و صورة حلاوت را در ذایقه و دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است
خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورة قطره و شعله در حدی از حدود مسافت که بعد از آن
واز بصر بحس مشترک مرتسم شود و مکث کند تا مرتسم شدن صورة از حد دویم مسافه و بهمچنین تا صورتها در حس مشترک
متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسم اند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل و در
وقت زوال مقابل مخصوصه ارتسام صورة مقابل ممتنع باشد و دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را
که البته در خارج موجود نیستند بطریق رویت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق دیدن و تخیل تا آن قدر است
که مشتبه نتواند شد پس صورة آنها در حس مشترک باشد و ازین دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات
باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه بنهاد در حواس دویم خیال و آن قوتیست در آخر بطن اول از دماغ که
حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوة حافظه حس مشترک باشد و وجود این قوة ظاهر است

ازنجا صور با عدم احساس آن صور مغایره وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد در تخیل و خیال دیگر پس مغایره قوتین تحقیق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست که صورة در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدیدی بیاد آید و نسیان آنست که صورة از خیال محو شود و بیاد نیاید مگر با حساس جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورة در حس مشترک و نسیان زوال صورة بود از حس مشترک لهذا محتاج شود با حساس جدید جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه بعد التفات نفس با وجود صورة در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بسبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع صور حواس ظاهر است پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سوم وهم و آن قوتیست در موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهره مدرک نشود و مقابل اوست صورة که بحواس ظاهره مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک نشوند و نفس بذات خود ادراک او نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی آله نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک آن نتواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک او توانند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک معانی جزئیه از و حاصل شود و اگر گویند محبت زید نیست مثلا مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس باشد بذات خود بانطریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در آلة پس محتاج بقوة واهمه نباشد جواب گوییم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر آینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنه صور جزئیه است پس نتواند بود که مرتسم شود مگر در محلی که صور

متفرقه

نیز در سامان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن قوتیست در مقدم بطن آخر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک معانیست چه ادراک معانی جزئیه در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن ملونی را صاحب طعمی که در واقع ندارد و یا خالی از طعمی که واقع دارد و یا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرة این قوة با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوة را هرگاه عاقله استعمال کند در مدرکات خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات متفکره خوانند اما قوة محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوت فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوة شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوة غضبیه گویند و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما صنف دویم از قوای اعنی قوای نباتی و آنرا طبیعه نیز گویند چه قوة مبدا اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوة سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوة اول بجهت تکمیل شخص است و بقوة ثالثه بجهت ابقاء نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای بدن چون رطوبت و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلل و گداز پس اگر هر چه تحلیل رود بدل نیاید بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه قوتیست که اجزاء غذا را که از بدل ما یتحلل زیاده شود در اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاده گردد و زیاده شدنی که در اجزاء اصلیه باشد و آن [illegible]

که متولد شود از نطفه یا جزئی که بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک و نمو
عبارت ازین بود و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون
کاللحم والشحم والسمین آنرا نمو نخوانند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را
هزال خوانند و اما مولده مرکب است از دو قوه یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع منی گرداند و دیگری
مهیا گرداند هر جزوی از اجزاء منی را بجهة قبول صورة عضوی از اعضا و لابد است از قوه دیگر بجهة
تصویر هر جزوی از اجزای منی که مستعد شده بجهت صورة عضوی از اعضا و آنرا قوه مصوره
خوانند و چون صور اعضا مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده
و صدور آنها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده
و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیمة الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی
قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را اسناد بملایکه کرده اند و آنها بحکم ایزد کار کنند چه بقول
بصانع حکیم علیم که همه موجودات و موثرات مستند باویند عجب نیست اعطاء قوتی و خاصیتی طبیعتی را
که صدور افعال محکمه متقنه از و بتوسط آن قوه و خاصیت ممکن گردد و وجود علم و حکمت در مبدا اول کافیست
و تحقق آن در هر یک از مراتب وسایط لازم نیست و صدور این افعال از ملایکه مقدسه بر وجه وسایط
این قوی بل بمباشرت آن ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست
بسیار عجب ترست از استناد این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد
عقل اقرب است از ادعای آن بمراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوه نامیه و مولده هر دو
موقوفند بفعل قوه غاذیه پس غاذیه خادم باشد مر هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع
که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خوادم غاذیه گویند **فصل چهارم از باب دویم از مقاله**
اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در بیان هر دو قوه قوی مذکوره مشترک بود میان

انسان

انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوتی دیگر است که مخصوص باوست یکی قوتی که بآن مهیای ادراک معقولات بود
بنظر و فکر و آن قوه بعینها جهة تاثر است که نفس را بالنظر فوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است که بدان جهة
از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا قوه نظریه و عقل نظری خوانند و دیگر قوتی که باو مهیای صدور
افعال و اعمال شود که متادی بغایات و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهة تاثیریست که نفس را بالنظر
بمادون خود که بدن و قوی و آلات بدن باشد و یرا حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن بنا بر حاجتش بماده
تواند کرد و آنرا قوه عملیه و عقل عملی خوانند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگر بحسب
ذات مجردست از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امور یست که از نفس آید خواه فعل و
تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما ادراکات جزئیه
حاجتش بماده و آله دانسته شد و اما در ادراک عقلیات کلی است بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات
کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آله اما آن مفهومات از مطالعه صور
محسوسات حاصله در آلات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق ببدن نه عاقل تواند بود و نه
عاقل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تجرد کمالات ادراکیه باشد
و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که
تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را درین مرتبه اعنی بعد از تعلق
و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست از او درین مرتبه بجز قابلیة صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی
که با هیولی اولی دارد چه ذات نفس درین مرتبه از جمیع صور علمیه خالیست و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه
هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابل است مر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق
عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس درین مرتبه و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور
نخست چیزی که از صور علمیه در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه

بالضروره بوجود تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین
صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صوره حکم کلی النفی والاثبات لا یجتمعان
و غیر ذلک و ما یشبهها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم
نظریه چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ویرا بالفعل
حاصل شده باشد و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال چه ملکه کیفیتی
نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات
کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات ویرا مخزون شده باشد
نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهده نباشد
بلکه در خزانه باشد اما گویا بالفعل شده بنابر آنکه بغایت قریب بالفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغلی و التفاتی که نفس را بغیر معقولات از امور
است و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه
معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل مستفاد خوانند بنابر آنکه باستفاده عقل فعال که
مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن
حاصل شود اما آیا با وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلاف است علما را و در این بعضی بر آنند که احیاناً
تواند شد کالبروق الخاطفه و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل قوت نظری چهار مرتبه
باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود
قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر
بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئله حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل
در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود

از

مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری و اما مراتب قوه عملی آن نیز چهار است اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود
باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی دویم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق
ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت
تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت را چهارم
مقصور گردانیدن نظر بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که
همه قدرتهای قادر حق را مضمحل محض در قدرة کامله الهی بینند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه
وجودها و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوه عملی بود و چون
انسان باین هر دو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از آن باشد و این مرتبه اعلی جمع
بین الکمالین است که حکمای الهی سعادت حقیقی خوانند و این است بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقین
مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع بر ندارد و بصعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی
بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه کار از این سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان
بوجود این مرتبه و امکان او از معلومات انسانیت و مقدمات سعادت است از انسان هستی میکوید(?) از
ایشان ارشاد هستی میکوید(?) **فصل پنجم از باب دویم از مقاله اولی در بیان نسبت**
نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد با آنکه اگرچه نفس ناطقه
جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیت کثیف هیولانی و ما بین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت
بعد و نهایت منافات واقع و ثابت است لیکن آنقدر مباینت و دوری عظیمی که [illegible] میشود میان
نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد شده و دلیل اتحاد آنکه
نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک [illegible] نیست مگر نفس و
توهمی که جمع کرده اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است و هر که تامل نماید در جمیع

بو حیوان خود و کشته بیقین دانند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه که میان قوی شهوت
و غضب و عقل واقع است بهای مختلف متفرق بینند و او را و میانجی کس و حاکم و رافع نزاع و خصومت نمی بینند مگر
یکی او آن یکی همان را دانند که خودی خود را بآن دانند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کنند و همچنین نزد محققین
ثابت شده که لذت و الم راجع اند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست مگر
ادراک امری که نا ملایم و موذی بود و دلیل برین آنکه اگر استعمال ملائم کند یا موذی و منافی یا او برخورد
و آن غافل باشد و مشغول بفکری و اندیشه دیگر از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس یکی
مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس ملتذ و متألم نباشد مگر نفس
هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفعیت یا ضرری که حاصل شود در بدن مثلا یکی
از ملایمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم آن ادراک شود مگر نفس
و چنان تصور کنند که مگر جزئی از و جدا میشود و یا سستی در و فرو میرود و بجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس
موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن تا باشد که نفس ادراک موذی که در بدن است نماید و خود
متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر جزئی که اذیت در وی باشد و این معنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت
بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متاذی است و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس
و بدن است مانند اتحادی که میان صورة و ماده است پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورة بدن باشد اما
صورتی که قایم نیست بماده و بدن ماده نفس پس غایت مناسبت و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن
مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورة است و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی
و غایت قرب از وجهی در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال مباعدت مناسبتی که میانه
قشر و لب واقع است کمال مناسبت میان لب و قشر نیز واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر
و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب و اذا لب بقشر و مثال دیگر لب است و دهن که در لب است چه دهن لطیف لب است

نیستی

و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف بدن است و بدن کثیف نفس اما وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم
نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم بدن نیست مجاور و مقارن
بدن نیز نیست مقارنه و مجاورتی که در میان اجسام و جسمانیات است بجمله نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است
و دیگری مادی محض باهم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانیات با وجود شرکت
با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد که بدن با نفس دارد و مراد در روحانیات که در سلسله علل
نفس واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و همچنین هیچ
موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن دارد و در هر حال آنکه
طبقات موجودات باهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و
خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که در تحت طبقه اولی باشد پیوسته باشد مثلا
در روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل
چنانکه نفس خاتم الانبیاء صلعم که اشرف افراد نفوس ناطقه انسانیست بحسب بدو فطرة در مرتبه عقل فعال است
که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب فطرة ثانیه آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم
الانبیاء علیه السلام بمرتبه عقل اول است که اشرف عقول فعاله است و بآن پیوسته است و در میان مرکبات
معدنی ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات
در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول او کند و جنس
نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لا محاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند
و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشند با اخس افراد انسان
و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم با عدم فرجه یا فاصله اجنبی در میان هر دو طبقه از مقررات
مسایل حکمی است و گفته اند نفس در مرتبه تنزل عقلست و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس گویا عقل نازل شده و نفس گشته

ولنفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات است در عالم اجسام تا ترقی
کند مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف افراد طبیعت بدن انسان است که اخس
حالات مرتبه نفس حالتی بود و فطرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانیست که
اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه وجود
پس همچنان که طبیعت صورة نوعیه بدن جنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن همین روح و مبدء
شده که عقل هیولانی عبارت ازوست صورة نوعیه بدن باشد یعنی نفس ناطقه صورة نوعیه بدن باشد با وجود
تجرد و استبعادی درین نباشد و جمعی از علما بنابر صعوبت فهم این مسئله توهم امتناع صورة بودن مجرد
مر مادی را برین رفته اند که نفس ناطقه صورة نوعیه بدن نیست بلکه مبدا او و علة صورة نوعیه بدن است
یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورة نوعیه بدن چون فیضان قوی بر اعضا و این مذهب مخالف
تحقیق است چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب دویم از مقاله اولی در بیان حادث شدن**
نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب صورة ظاهری جسمانی حیوانی یعنی بحسب صورة بدن من حیث هو
بدن نوع واحد باشد از انواع چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن فرسی لامحاله نوع واحد باشد
و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول و همچنین بدن البقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست
که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش چون نفوس سایر حیوانات مادی است نه مجرد و قایم است بماده
بدن نه قایم بذات خود لهذا کسی شک نکرده درین که هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات غیر ناطقه
مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد باشد و تجویز کرده اند که انسان
اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلف باشند چنانکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این
گمان دو حدیث است یکی تعدد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود بعضی
روایات مشعره باختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضة و شک نیست در ضعف وجهین چ

اول

حال مجرد و استعداد است و دویم اشاره باختلاف استعدادات و نفس ناطقه اگرچه مجرد است اما قایم نیست بماده بدن
تا وحدة نوعیه بدن موجب وحدة نوعیه او باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورة نوعیه بدنست
و صورة نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد بذات
بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه بامور باشد از خارج ذات و امور خارجه دو نوعست لازم
و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد ازو منفک نتواند شد
پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدائی هر فردی از فردی دیگر بامری باشد که لازم فرد انست چون ذات
در فردی دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یکی فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود و اگر در
فردی دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فردی دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محالست
پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارضی
نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل
ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر النفس ناطقه از جهة بدن باشد
و چون تکثرش از جهة بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فردیت
مگر ماهیة نوعیه محفوف بعوارض شخصیه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهة بدن
باشد وجود فرد نیز از جهة بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فردی از افراد نفس ناطقه پیش از وجود
بدن موجود نتواند شد و اینست معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن و چون ثابت شد حدوث نفس
بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم مأول باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
و ما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دور نیست که مراد از حدیث
اول تمثیل تناسب و تنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب و بعد از جهة ابدان و مراد از حدیث دویم تقدم
ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بآن ارواح است و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است

و این قبیل است حدیث اول ما خلق الله العقل و روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوی
بحسب مآل یکی است و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای انبیا علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی در بیان بطلان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن

بعد از موت ببدن دیگر انسانی و آن را نسخ گویند یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق و آن را مسخ گویند و یا بجسم نباتی
و آن را فسخ گویند و یا بجسم معدنی و آن را رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلق آنست یکی دانستی که تشخص صورت
نوعیه بدن است و تشخص تشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام تشخص معتبر است لهذا تبدلات
و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل تشخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سالخورده است
خواه در انسان و خواه در سایر حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان
و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگر چه قایم بماده است اما جوهر است نه عرض که
اگر عرض می بود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست
پس مادام که صورت نوعیه شخصیه باقیست تشخص نیز برقرار است هر چند ماده متبدل شود و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم اگر
نفس زید مثلا که صورت نوعیه زید است منتقل شود ببدن عمرو یا ببدن حیوانی دیگر یا غیر آن لازم آید که تشخص عمرو مثلا
بعینه تشخص زید باشد و بطلان این از اجلای بدیهیات است دلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن است
و معنیش اینست که استعداد خاص که بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب اینست که از
مبداء فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو و حالی
از آن نیست که بدن عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود یا بمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمی بود نفس که فایض میشد
ببدن عمرو بعینها همین نفس زید می بود و یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیة
مستفاد از شیء لامحاله غیر مستفاد خصوصیة مستفاد از غیر آن شیء باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری
البطلان است و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالة واحده چه لامحالة جایز بود مستعد شدن

بدن عمرو

عمرو

بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیوة زید و بطلان این نیز بدیهیست و اگر مستعد خصوص نفس زید نبود
لازم آید که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب
نیز بیاید ان شاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس با وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در
تخصیص جواب گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه متعدده باشند
و یا هیچ نفس مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر آنکه بعد از این ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب
نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد و خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه باستعداد بدن تمام شود
پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود این نفس واجب شود و با وجود آن نفس اگر نفس دیگر مفارقت
کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان
چه هر شخصی بالضرورة نداند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او باشد همین نفس مفارقت
کرده باشد و الا لازم آید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس واحده است
ببدنین در حالة واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و
همچنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن که تا واجب نشود موجود نتواند شد
و بر شق اول این دلیل اعتراض نتواند کرد که شاید وجوب وجود نفس برای بدن مشروط باشد بعدم مسابقت شدن
نفس مفارقی چنانکه مشروط است باستعداد او بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن
مستعد او باشد خصوصیتی اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند بود چرا که نفس
مستعد لها همین نفس مفارقه باشد و وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر آن بود نفس مفارقه مانع وجود آن
نتواند بود بالضرورة و وجود معلول مشروط بعدم چیزی مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این
دلایل نگشته براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ و دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی
اطمینان شود بسیار است و ما از آن جمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول شک نیست که بدن آلت نفس ناطقه است که با آن آلت

بچون

استکمال خود تواند کرد و ابدان جنین چون هنوز در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکاثف نشده
و اعظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تام
و اگر نه عقل هیولانی است که بالقوه محض است و از و نباید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده
از ابدان لامحاله بالفعل شده و بکار در آمده و استکمال آلات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق
گیرد بابدان جنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنا بر آنکه مبنی است بر مناسبت و عدم مناسبت
اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است دلیل دویم شک نیست که
نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت و معقولات
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتمرن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات
نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر
منتقل شده بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق
الحال و در وقت تعلق باین بدن که داریم دانستیمی یاد ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر همیشه و هر کس را نبودی
احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه بالضرورة هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوه قریبست بدلیل
اول و دلیل سیوم آنکه اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان
هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عامی حادث
گردد و یا قتل عامی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک گردد که آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این
دلیل بقوه دلیل سابق نیست

فصل هشتم از باب دویم از مقاله اولی در اثبات نفوس فلکیه

و مجردات عقلیه چون بحسب رصد معلوم شد که افلاک متحرک کنند بحرکات دوریه و حرکه مستدیره از طبیعت عدیم
الشعور صادر نتواند شد چه حرکه مستدیره طلب وضعی و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشی واحد
از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه طالب آن باشد و هر چه را کاره همیشه کاره بخلاف

نفس

که

نفس که صاحب شعور و اراده است پس تواند بود که شی واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنه او باشد
بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و وقت دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی
و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوة و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند
بود چه شهوة میل جلب ملایم جسمانیست و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال التجددی
منتفی است و تحلل و فساد را و بدان راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در و نبود چه این هر دو نوع
تاثیر و تاثر جسمانیست و تاثیر و تاثر فرع ضدیت و انفعال تجددی پس اراده افلاک عقلی باشد و اراده
عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی
و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستدعی مراد
عقلی است و اراده عقلی خالی از شهوة و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در و عدم
و فقد نبود چه مناط شر است عدم است و چون در و عدم نبود حاجت و فساد نبود پس باید مجرد باشد در ذات
چه مادی را حاجت بماده و وضع و موضع باشد و مجرد نفس نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد
فلک در حرکه امری بود مجرد از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقصود بحرکه نتواند بود و همچنین کمالات غیر
متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف مناسبت
است پس حرکه بسبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک تواند بود در حرکه بذات مجرد چه حرکه
فلک واسطه رسیدن نفع است از مبدا بکائنات چه امور کائنات مستند است باوضاع افلاک پس
فلک حرکه بجهت آن کند که تشبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود
فیضان کمالات را و نمیتواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکه باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال
بود بجهة مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون
مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدا مجرد بود و حرکات مختلفه باید که متشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده

متعدد ده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنابر دلیل
توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود متشبه بحرکت نتواند بود
چه حرکت بسبب مشابهت در واسطه فیض رسانیدن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه واسطه فیض و فیضان
علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی عقل دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت خالی بالقوه محض است در ابتدا
از عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و ازین جهت وی را عقل فعال میگویند یعنی بالفعل کرداننده نفوس ناطقه
پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مقابله هر عقلی از عقول که بازای افلاک کرده اند
عقول متعدده باشد و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه عقل عاشر واقع اند
بازای انواع کائنات و اینها را ارباب انواع و ارباب طلسمات نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات
نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد آرد
بی آنکه محتاج بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوتی از قوای نفس مانند
صور محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت از آن ممکن
نبودی پس در آن وقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد چه آن صور معدوم نتواند شد
واگر نفس را ربطی بعقل فعال هم رسیده بودی که هر گاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند
هر آینه در وقت یاد آوردن آن صوره معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن عقل فعال برای
نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین در وقت نسیان نفس مر آن صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید
شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانگی از طرف شود پس آن
صور در آن حالت در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا احتیاج بکسب جدید باشد و تسمیه این
ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت
از ایشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده مراد عقول مجرده است و افلاک را قوای دیگر است که

ادراک

صور جزئیه بآن کنند و بجای خیال باشد و آنها را نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود
شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشد **فصل نهم از باب دویم از مقاله اولی در باب نفس ناطقه**
بعد از مفارقت از بدن و بیان لذت و الم روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین چون
ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت
و فساد وی نشود و خود بخود نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از مر ضد و منافی تواند بود
و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و تنافی مخصوص ذوات ابعاد خصوصا عالم کون و فساد است
و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بتقریب تعلق ببدن است و اگر نه بالذات از جمله مجردات است و
واقع در عالم مجردات و هر گاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد بآن راه نتواند یافت
پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچ گونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه در قرآن مجید وارد شده
کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابو یزید قدس سره نقل شده که در وقت شنیدن
حدیث کان الله و لم یکن معه شیء از روی تاکید در تصدیق گفت الآن کما کان و میتواند بود که آیه
کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل و قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی و ازل
که حدوث عالم باین متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظات در آینه زمانه
جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا در آن لحظه باطل و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی و اینقدر
بتقریب مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قایم باشد بذات خود
پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارق شده از بدن و ازین عالم مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که
در وی اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و
فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه محظوظ و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و ملتذ
باشد بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانیست یعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه

مجرد است چه غذای هر چیز آنست که قوت آن بآن افزاید و قوت شیئی بملایم وی افزاید و لذت دانستی که
ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بهاء هیچ چیز بآن نرسد
و آنچه مردم لذتش میدانند یعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقه لذت نیست بلکه راجع شود
بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش موهوم و ممل باشد و بر تقدیری که لذت باشد شک نیست که محفوف و آمیخته است
بمکاره و آلام غیر محصوره و لذتی صرف محض خالی از کدورات در نشاه دنیا و عالم سفلی مخلوق نگشته چنانکه
حضرت امام زین العابدین ع فرموده که حیرانم از جماعتی که لاف عقل میزنند و حسرت بر غیر موجود خورند و طلب
چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند یابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند
فرمود که آنچیز راحت در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق گشته و مردم در دنیا آنرا میجویند و این طلب امریست
محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم رسد هر آینه در آن لذت جاوید بماند و آن لذت نیست
و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و اینست حقیقه سعادت که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقیه
که معد و مهیاست برای متقین و وجود جنت جسمانیه نیز محقق است اما سعادت این طبقه یعنی کاملین در علم و
عمل در جنت جسمانیه نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمان است و اکثر العباد و بالجمله نفس معارف کسب کند و
معرفت حاصل کرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه از آن حاصل شده و از اوای مطالعات و فعل
خیرات و ملکات فاضله و اخلاق ستوده در وی رسوخ یافته و بازای اینها آرای باطله و اعتقادات فاسده
در وی مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی وی را ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه وی را خلق و عادت
گردیده و مع جمیع ذلک شعوری او را نیز بکمالات نباشد و تصور مراتب علیه کرده بود چون بخود افتد و هیچ ملایم
جهد خود با خود نبیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که لذیذ و ملایم میپنداشته کوتاه گشته و طریق وصول
و نیل شهوات حسیه و هوسات و لذات بهیمیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خار آن در نفس
ریشها دوانیده و هر ریشه آن افعی جانگزای شده و سر در جان بیچاره نهاده هر آینه وی را در این حالت المی روی

دهد

دهد ... که نسبت آن الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین
آتشها و در آنوقت بداند که حقیقه آنچه در حدیث آمده که خدا تعالی آتش دوزخ را هفتاد مرتبه شسته و بدنیا
فرستاده که مردم در مصالح خود بآن منتفع توانند شد و اینست شقاوت حقیقیه و حقیقه نار که ماوای کفار
و فجار و مثوای متکبرین و اشرار است ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانیه و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول در آن بمجرد مفارقت نفس
از بدن متحقق شود و اما لذة و الم جسمانیه بهشت و دوزخ ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور
خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و بالغین در آن علم و عمل یعنی نفوسی که با عدم
علم و عمل صالح متصف باشند یا با ضداد آن یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان دانست حال
متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در
عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه نادم و متألم تألمی و ندامتی بغایت و نور علم ایشان مکدر
بظلمه اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات
اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود و رحمة الهی ادراک کل حال و عاقبت احوال ایشان کند و
منسلک در زمره طبقه اولی گردند اما حال کاملین در عمل مفرطین در علم که از اهل شعور و ذکا باشند و
در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده آن عمل کرده باشند چندانی
نکال ایشان نباید همین قدر باشد که از ثمر اعمال معذب نباشند اما از تقصیر در علم همیشه در تألم و ندامت
عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین
از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر تقلید مبطلین کرده اند از آن نیز نجات نخواهند یافت اما کاملین
در عمل و قاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکائی نبوده باشد که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود
و بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تألمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالعرض مستحق عذاب

نباشند و از هر علم نیز تمامی نباشد چه او در این مرتبه کمال علمی نکرده‌اند و شعور بآن ایشان را حاصل
از فقدان آن ایشان را المی حاصل شود و اکثر اهل جنت چنانکه این طبقه باشند و ایشان اند مراد از ابله
که در حدیث واقع است که اکثر اهل الجنة البله و اما نفوس ساذجه محضه و معقول هیولانیه که خالی باشند
از معقولات و صور کلیه تحصیلاً و تقلیداً چون نفوس اطفال بعضی رفته‌اند بهلاک و فنا این نفوس
بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است چون این نفس بالقوه محض است و خالی
از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بودن و این مذهب شیخ ابو علی سینا و غیر او
از محققان ضعیف دانسته‌اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از و خالی نیست
در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیح است اما آنکه نفس طفل در آن سنی که باشد
پیش از ترعرع که نشو و نما رفتن طفل است و تمیز البته علوم بدیهیه در و حاصل و بالفعل باشد جای نظر
و تامل است و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل بودن الحال اعنی در وقت
تعلق مفارقات یا بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل بودن اعنی ملتفت الیه و مشعور
بودن لازم ندارد بودن را بلکه میتواند بود که باشد و شعور به نباشد بسبب آنکه اشتغال با مور بدن که
هنوز در کمال ضعف است غالب شود و مانع گردد از مشاهد بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشند این
بود توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات
خود بالفعل چه علم النفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت خواهد
که بقای او ممکن باشد و براین تقدیر همین که نفس فائض شد از عالم خطر بدن فاسد شود نفس باقی
خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة و لو بالسقط و باینجا
ختم کنیم مقاله دویم در علم خداشناسی و المقصود از این مقاله در شش باب مبین میشود باب
اول از مقاله دویم در اثبات واجب الوجود و صفات شانه و بیان توحید و یگانگی او بجائه و در چند

فصل

فصل اول از باب اول از مقاله دویم در بیان معنی وجود و عدم و حیثیت
و معلوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بدیهی
و بسی است بفارسی و معنی موجود و معدوم بدیهی است و تعبیر بفارسی از معنی وجود هستی
التصور و جلی تر از همه بدیهیات تصوریست سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه ...
کنی البته تصور آن مقدم بر تصور آن خواهد بود و مراد از عدم نیستی مقابل معنی وجود و مراد از وی تنبیه
و آگاه شدن و التفات فرمودن نفس سامع بسوی آن معنی گوئیم که چون خواهی که معنی از مراد
از وجود و عدم حیثیت ملاحظه کن و ببین که هرگاه گوئی زید در خانه است یا در خانه نیست لفظ
هست و نیست چه مراد است و ظاهر است که نیست مراد مگر بودن یا نبودن زید در خانه و مراد از بودن
و نبودن البته چیزی دیگر مراد نیست پس هرگاه گوئی انسان مثلا موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است
مراد از وجود و عدم نخواهد بود مگر همان بودن و نبودن غایتش مراد اول ظرف بودن و نبودن که
خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج و ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف
خارج و ذهن بودن آنست که قابل این قول انسان از تصور کننده انسان انکار در تصور و اعتبار
که ذهن عبارت از آنست بوده باشد و مراد ایش از موجود است آنست که افراد او را قطع نظر از
از تصور بلکه از همه تصورات نیز هست و در مثال عنقا مراد ایش از معدوم است آنست که عنقا که در تصور
هست در خارج قطع نظر از همه تصورات نیست و ازین بیان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات
بیک معنیست و همچنین معنی عدم در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود
و معدوم که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی چنانکه بعضی گفته‌اند
که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی
بودن است و ذهنی بودن و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود بدیهی

نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر کیفیات چه هرگاه گوئیم زید مثلا موجود است
ظاهر است که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوئیم جسم ابیض است
در خارج صفتی هست قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود که در زید موجود است معنیست که در ذهن
در آید از ملاحظهٔ زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظهٔ سما مثلا نسبت بارض نه آنکه
صفتی قایم باشد در خارج بسما که آنرا فوقیت گویند و اینقسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و
تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که بمحض اعتبار ذهن باشد و
بس بلکه منشا انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا معنی فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض
و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیت است که از ملاحظهٔ آن حیثیت معنی
فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در
ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظهٔ آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن
حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظهٔ وی معنی اعتباری در ذهن در آید
منشا انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که
از ملاحظهٔ عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباریست که منشا دارد در خارج و آن حیثیتی است
که در انسان مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است از علت چه انسان را
علتی و سببی هست که صادر شده از آن علت و سبب ماهیت انسان و عنقا را نیست سببی که علت صدور وی
باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما انسان صادر شده از
علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن انسان در خارج وجود وی
باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد
پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشا دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان از علت

ولی

نوع اعتباری را که منشا داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری را که منشا در خارج
نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی
و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم
لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان
معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شیء است باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است
باعتبار شیء دیگر و راجع است بوجود آن شیء دیگر برای شیء اول و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان
موجود کاتبا وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت است از
انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثانی است برای شیء اول یا از شیء اول وجود لغیره
و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که بسبب محمول شدن شیء ثانی است بر شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی
گویند پس هر قضیه که موجود و معدوم در وی محمول باشد و شیء موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است
مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در وی شیء باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم
رابطی و لغیره است خواه لفظ وجود و عدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان
معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه بمحمول میماند اما محمول
نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون
الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابت است برای انسان و
عدم کتابت است از انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و صفت اشیا اند
و شیء با ایشان متصف شود و منقسم شود بموجود و معدوم و خود با آن حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که
موصوف شوند و منقسم گردند بموجود و معدوم چه ایشان ازین حیثیت حال شیء اند نه شیء و باید تا
موصوف شود بموجود و معدوم اما ازین حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند با قطع نظر

از آنکه حال شیء اند و اعتبار کنند ایشان را شیء نتواند بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء ذهنی
بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم اما ماهیة عبارتست از چیزی که از شان او باشد اتصاف
بوجود و عدم پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیة باشد پس ماهیة و وجود از این حیثیة که
وجود است و همچنین عدم از این حیثیت که عدم است مقابل یکدیگر باشند بحمل مواطات یعنی شیء واحد باعتبار
واحد نتواند بود که هم ماهیة باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیة باشد و موجود و یا وجود باشد و ذو ماهیة
و لفظ ماهیة را اشتقاق کرده اند از ما به الشیء هو هو یعنی آنچه شیء بآن شیء است و هر شیء ماهیة باشد اما النظر
بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیة باشد نظر
بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشد
چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشارتست بزید و عمرو نه از آن حیثیة که افراد انسانند بلکه از آن حیثیة
که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیة را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از این حیثیت که موجود است
در خارج حقیقة گویند پس حقیقة ماهیة موجود در خارج است و ماهیة حقیقة لا بشرط وجود در خارج اما مفهوم
عبارتست از ماهیة باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند
یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر بایشان ماهیة نتواند بود و باین اعتبار
مفهوم اعم باشد از ماهیة اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون ماهیة را فرض کنی بذات ماهیة با قطع نظر
از امور خارجه و آنگاه قیاس کنی با وجود و عدم خالی نتواند بود از آنکه وجود ضروری باشد او را یا نه و
بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از این نبود که عدم ضروری بود و یا نه پس اقسام منحصر در سه
باشد چه احتمال ضروری بودن وجود و عدم هر دو باهم بدیهی البطلانست چه وجود و عدم باهم مقابل
باشند پس اجتماع شان محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورة مستلزم
عدم مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم

معنی ماهیت

ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سوم را ممکن الوجود گویند
چه هر گاه هیچکدام ضروری نباشند ماهیة را و شک نیست که ماهیة قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام
ممکن باشند مر ماهیة را پس وجود ممکن باشد ماهیة را پس روشن شد چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب
ضرورة وجود و عدم معتبر است نیز جواز هر یکی از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود
ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لامحاله عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع
الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود مر او را بهیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لامحاله عدم ضروری خواهد بود
مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری
باشد احدهما مر او را نظر بغیر کرده ضرورة دایمی و لامحاله هر کدام جایز خواهد بود مر او را

فصل دویم از باب اول در مقاله ثانی در ذکر خواص واجب الوجود

بدانکه هر یکی از وجوب وجود و امکان
خاصیتی است که با آن دیگری نیست اما خواص وجوب اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی
نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا خواه اجزا خارجی باشند چون
بیت و سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف
ظاهر است و اما در اجزاء ذهنیه اگرچه اجزاء ذهنی آنست که ماهیة در ذهن در آید عقل او را تحلیل کند باجزائی که
هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه نباشند بلکه وجود جداگانه هر یک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء
ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که از این اجزا مرکب است ذهنی بود و تقسیم مفهوم باقسام ثلثه
باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود
نفس الامری فی الحقیقة راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر آینه موقوف
باشد وجود آن در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب موقوف باشد بوجود اجزا پس
محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات خود قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود آنست که

در حد ذات خود قطع نظر از غیر موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر آنکه جزئی مرکب از واجب
الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزای خارجیه منحصرست در مادی و صوری و واجب الوجود جزء
مادی نتواند بود چه جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب الوجود
جهتی باشد که بالقوه باشد هر آینه ممکن الحصول باشد برای وی و الا بالقوه او نباشد پس در واجب الوجود
قوه و استعداد آن امر باشد و حال آنکه بالفعل موجودست و هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر آینه
مرکب باشد چنانکه محقق شده و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضا اگر امری برای واجب الوجود
ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر ورای ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجودست
بالفعل آن جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیاید انشاء الله العزیز
و اگر موقوف بامری دیگر باشد هر آینه احتیاج واجب الوجود بغیر لازم آید و از آنچه گفتیم ثابت شد که
واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و
جزء صوری نیز نتواند بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب
وجودست و اما ترکیب ذهنی بنابر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود نتوانند بود و این منافی
وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود و اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه
معلول ذات او باشد نه معلول غیر و الا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد
پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول متحقق است پس لازم آید تقدم وجود بر وجود
و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن و تسلسل لازم آید
و معنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور جمیعا بیاید انشاء الله تعالی و معنی وجود واجب عین ذات
او بودن آن است که نفس ذات واجب بذاتها منشاء انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست
انتزاعی و لابد است او را از منشاء انتزاعی پس هر مهیتی که منشاء انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش

زائدست

زائدست بر ذات او چنانکه در ممکن و هرگاه منشاء انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین مهیت اوست چنانکه
در واجب و الا مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجودست در خارج و غیر او باشد در خارج
و اگر مراد نسبت وجود بمهیت باشد در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر مهیت خواه در ممکن
و خواه در واجب و باید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج مهیت واجب
الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان مهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت
در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید و الا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن
تواند در آید پس مهیات اشیا منتزع باشد از حقایق اشیا و تفاوت مهیات از عوارض منتزعه نباشد مگر
در آنکه ماهیت از حقیقه بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج
اعنی منشاء انتزاعش عین حقیقت واجب است پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا مهیتی حاصل شود
و در ذهن در آید و لهذا ماهیت از واجب الوجود منفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای
مهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه ماهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت
منتزع شود بدون اعتبار امری خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیت از عوارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم
وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس مهیت واجب اعنی امری که منتزع شود از
حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود هر آینه از حقیقت بذاتها منتزع شود و لازم آید
که از امر واحد بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در اعداد بدیهیات است
پس مهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشاء انتزاع وجودش عین حقیقت اوست
در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید بسبب آن نیست که واجب را کنهی نیست چه کنه مهیت شیء را گویند
که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی مهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه بایمعنی مخصوص واجب
نیست چه دانستی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر آنست که وجود واجب فی نفسه قابل تکثر

نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنیست و تلازم بودن
دو شی است با هم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تأخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک
نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و این معنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا تکافو گویند
و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق باشد آنرا تضایف خوانند پس تضایف بودن دو شی است
بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت
و تکافو بودن دو شی است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنابرین تکافو نتواند بود
مگر میان علة تامه با معلول وی و یا میان دو معلول علة واحده چه علة تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس
و احد المعلولین مستلزم بود مر علة را و علة مر آن معلول دیگر را و بالعکس و علة تامه و معلول وی با هم در حدوث
اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علة بذات مقدم بود بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند
پس علة و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی با هم تکافو دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجودی
تکافو نتواند بود و تکافوی خارجی نه تکافوی علی الاطلاق اما اینکه تکافوی خارجی نتواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود
معلول تواند بود و میان علة و معلول تکافوی خارجی باشد اما اینکه علی الاطلاق نمی تواند بود بنابر آنست که
واجب لا محالة مقدم باشد بذات بر ممکنی که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر مطلقا تکافو
نتواند بود و مراد از نفی تکافو در وجود واجب همین است و دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نتواند بود
پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس الامر که احد واجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود و با عدم تقدم
و تأخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لابد است از اینکه هر یک نظر با آن دیگر متحقق باشد چنانکه در تکافو خارجی
میان علة و معلول هم علة از آن حیثیت که علة است نظر بمعلول از آن حیثیت که معلول است واجب التحقق است و هم
معلول نظر بعلة واجب التحقق است و هیچ یک از واجبین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود
واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب التحقق باشد لازم آید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو علة تامه باشد

در ذات واحده و این بدیهی البطلان است و از وجوب تحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد
لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود
بلکه من حیث العلیه است و وجوب تحقق علیه نیست مگر نظر بمعلول خاصیة دیگر آنست که وجوب وجود اگرچه
در ذهن مفهومیست کلی و اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدد
پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست
کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی از این اقسام ثلثه نتواند بود
و منافی نیست بسبب آنکه کلیه مفهوم کلی باعتبار افراد مطلق است اعم از آنکه موجود باشند در خارج یا مفروض
باشند در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب الوجود
کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نمی تواند بود آنست که اگر مفهوم واجب الوجود
جنس باشد و جنس لا محالة جزو ذات باشد نه عام ذاتی پس لابد باشد او را از جزوی دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب
واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیب است و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب
الوجود ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب الوجود در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا
و عام ماهیت هر دو فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه آنست که عوارض مشخصه
عارض هر دو فرد شود و واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است
یعنی ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در
ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرت
میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر
از امر خارج آن فرد معین نباشد پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود
نباشد پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود

موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چه آنچه متعدد است اعنی افراد او از این حیثیت که افراد است واجب
نیست و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر آنکه مفهوم واجب الوجود عرض عام
نمیتواند بود آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تأکد وجود
یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات است و چون عین ذات باشد عرض عام نتواند بود
اما شبهه ابن کمونه مشهور است بشبهه ابن کمونه و اتم تقریراتش آنست که کسی گوید معنی وجود عین ذات بودن (ابن کمونه)
چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین
ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابرین تواند بود که
دو واجب الوجود باشند که هر یک تمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرض لازم باشد و
منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ مابه الاشتراک فی الحقیقه میان هر دو
نبوده باشد تا لازم آید ترکب هر کدام از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات خویش
آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات واجب است در خارج و دانستی نیز که
ماهیت واجب عین وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجوب
وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این
محال است چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه خبر است که
منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود
از دو حقیقت مختلفه لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم
از اجلای بدیهیات است خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذات اوست
و بیانش آنست که تشخص عبارت از معینیت که چون مفهوم فهم شود آن مفهوم را جزئی و معین گردانند مثلا
مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نمیتواند بود

مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق
نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار
از کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود
اگر چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم انسان نه باعتبار ضم خصوصیات
مذکوره نماید تجویز کند صدق آنرا بر افراد کثیره و آن مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم
خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق آنرا بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد و مانند
این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق نیامدن او بر ذات
واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات
دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر آینه در ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد
الا احتیاج واجب لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود
تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت
تشخص خود تواند شد و این محال است چه اگر آن تشخص همین تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید و اگر
تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد
و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلی نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد همچنانکه
نتواند بود که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشند
و بباید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت معروض وجود کلی و جزئی
شود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض وجود انسانست ماهیتی است
کلی و ماهیت شخصیه زید که معروض وجود زید است ماهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت معروض
تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان نیز هست و معروض تشخص در هر دو یکیست

بار بکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید ازین جهت که
وجود زیدست معروضش مجموع مهیت انسانست با تشخص و از ان جهت که وجود انسانست معروضش مهیت انسانست
با قطع نظر از اعتبار تشخص

فصل سیوم از باب اول از مقاله دویم در ذکر بعضی از خواص

ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان انکه ممکن الوجود یا واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود
یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتهاست که در غیر او یافت
نشود از جمله انکه ممکن در هر کدام از طرف وجود و عدم محتاج باشد بعلت چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن
مساوی باشند و چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضرورة والاتفاق
محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد
و همین است مراد از علت و ایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه واجب الوجود یا ممتنع
الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون
وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم اید توارد علتین مستقلتین بر معلول
واحد در حالة واحده و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم اید انقلاب
وجوب و امتناع با مکان و انقلاب احد المفهومات الثلث باخر دیگر محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر
در وجود یا عدم کافی است همیشه کافی خواهد بود چه کفایت ذاتی هیچ جز بر طرف نشود بالضرورة والا عدم کفایت
ذاتی بر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود و کل
و ذلک بالضرورة العقلیة باطل کما باشد که با قیاس شبهه کنند و گویند که واجب الوجود انست که وجود در حد ذات خود
برای او واجب باشد و ممتنع الوجود انکه وجود در حد ذات برای او ممتنع و ممکن الوجود انکه هیچ یک از وجود و عدم
در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از انکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم
نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلت چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن

اگرچه واجب نیست اما اولی باشد و اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی انکه
محتاج باشد بعلت و جواب این شبهه انست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب انست که نظر بذات او
اگر کنیم با قطع نظر از جمیع اعتبارات وجود ازو منتزع شود و در منتزع شدن وجود ازو محتاج نباشد بضم سببی و علتی
یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود انکه نظر بذات او کرده عدم ازو منتزع شود و ممکن الوجود انکه نظر بذات او کرده
هیچ کدام از وجود و عدم ازو منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود
مثلا اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع نظر
از اعتبار منشا انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر ازین نیست و چون نظر بذات خود منشا انتزاع
وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب غیر ازین نیست پس انچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود
نام کرده در حقیقه واجب الوجود بوده نه ممکن اولی الوجود و تحقیق در نام نیست بلکه در حقیقه است چه حکمت و کلام بحث
از حقایق اشیا کنند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه انچه او را اولویت نام کنی
تحقیق وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد
خواه اولویت ناشی از ذات باشد خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود و عدم او از علت
واجب نشود و چنان نکرده که نشاید او را علت موجود نکند هر اینه موجود نتواند شد و دلیلش انست که اگر ممکن
بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی ازین نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد
لازم اید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم
نیز جایز باشد پس جایز بود که بجای انکه وجود واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع عدم واقع شدن
وجود ترجیح بلا مرجح باشد پس اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت مذکوره مرجح کافیست جواب گوییم که چون
تردید جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که
اولویت مرجح احد طرفی تردید واقع شود اگر مراد از اولویت همان اولویت ماخوذ با ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویت

دیگر باشد نقل کلام دران اولویة کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر حکم بترجیح
اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وقوع
وجود و عدم وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت
مرجح بوده بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه با ذوات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند
بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویة ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم
از وقوع اولویة غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله تجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب گوئیم
که بطلان ترجیح بلا مرجح مستلزم بطلان ترجح است چه ترجح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لازم است از تعلق
گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق ترجح است
نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم عدم
بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا است بسبب جلا و خفاء تصورات اطراف و عدم تمیز تام میان شیء و شبیه وی
و میان حقایق و مقارنات او و میان بالذات و بالعرض و جمیع امثال غیر که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح
شده مثل طریقی هارب و رغیف جایع و اختیار عاقل و دانا بقبح فعلی مر آن فعل را و امثال آنها نزد کسی که صاحب
تمیز مذکور باشد مختل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز تواند نمود که در انسان مبادی افعال متعدد است
از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در آنکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح از وی ممکن نیست چه جای
آنکه از وی واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله دویم در بیان**
اقسام سابقیه و مسبوقیه که تقدم و تاخر عبارت از آنست و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و
بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف
اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و با زای وی اطلاق کرده میشود اول
تقدم بالعلیه و حکما آنرا تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علة تامه است بر معلول خود و آن بودن شیء است

بحیثیتی که هرگاه شیء دیگر که موخر بر او اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شیء موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن
شیء دیگر موجود شود و این شیء موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شیء موجود
شود البته آن شیء دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شیء موجود باشد و آن شیء دیگر موجود نباشد
اما این تجویز عقل واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت
قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بی حرکت یدی که قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند بود
بمحض تجویز عقل و نتواند بود که واقع شود اینکه یدی که قلم در دست است حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج
و واقع حرکتین معا موجود باشند دویم تقدم بالطبع و آن تقدم علة ناقصه است بر معلول خود و آن
بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیء دیگر که موخر بر او اطلاق میشود موجود باشد مگر اینکه این شیء
موجود باشد و گاه واقع شود که این شیء موجود باشد و شیء دیگر موجود نباشد و فرق اینمعنی و معنی اول
همین باشد مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که
واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که اینمعنی را نیز تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات
در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه
سیوم تقدم بالزمان و آن بودن شیء است بحیثیتی که وجود او با وجود شیء دیگر که موخر بر آن اطلاق کرده
میشود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح عم چهارم تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبه نیز گویند و آن
بآنست که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا و محدود قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان
اصل مقدم گویند بر چیز دیگر که مکانش دورتر باشد از آن مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر
مجلس بر کسی که دورتر باشد از آن صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل درین
مثال مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند
چه در وا ابتدا او زمان یا آن مفروض در زمانی مبدا و محدود وی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر

مفصول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در وی است بمنزلهٔ مبدا
محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی است مستعمل بوده و بعد از آن
نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیة و در این
پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در اینست که تقدم منحصر است در این
اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و آنرا تقدم بالذات
نام کنند و تقدم اجزاء زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل
دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانی است چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با موخر جمع
نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمان است که امریست متقضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم
در اجزاء زمان یافت شود و بواسطهٔ زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند و باید دانست که جمیع اقسام
سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که آن
امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت
بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما فیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیة وجود است چه وجود
ثابت است برای علة پیش از آنکه ثابت باشد برای معلول و ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت
باشد برای علة اما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد و در سبق بالطبع نیز
ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت ذاتی باشد
بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است
برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود شود بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت
قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیتی بی فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل
واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق مشروط بتراخی

پس

پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک
سبقین و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه است و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدا محدود است
اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قریب بصدر بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از صدر
و ثابت نمیشود برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک سبق بالشرف ثبوت
فزونیست پس با هر شیئی که از شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگر را باشد اما دیگر را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه
شیء را حاصل باشد آن شیء سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است
مشکل است و باید دانست که تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد که مر عدمی را قیاس
بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت که علة عدم معلولست و عدم مانع قیاس بوجود معلول و
انعدام زید که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این مقدمات ثلثه وجود است
بد عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات
مادیه و زمانیه را تحقق در خارج نیز تواند بود و چون این معنی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقتش بر وجود بسبق زمانی آن حدوث را
حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی بود و سبقتش ذاتی بود حدوث ذاتی و
مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و
کیفیت سبقتش بر وجود در حوادث ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود
موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما نه از غیر خود بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبهٔ ذات
هیچ شیئی نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیئی باشد و مقدم بر وجود شیئی چه وجود از جملهٔ لواحق شیئی باشد و همچنین
هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شیئی از جملهٔ لواحق آن شیئی باشد و لواحق هر شیئی متاخر است
از شیئی و لاحق است بعد از مرتبهٔ ذات و مرتبهٔ ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبهٔ

ذات مسلوب باشند لان المهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهوم است از لیست اگرچه از جمله عبارات
و متحقق است در مرتبه ذات اما ملحوظ است بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان
سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان
سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق این
در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر
محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوف است بر اصل و پس
هرگاه که علت وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن نمی‌تواند بود از ترشح نظر که وجود ممکن نمی‌تواند بود پس ممکن در مرتبه ذات
خود اصلا وجود نمی‌تواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و در مرتبه ذات اگرچه عدم نیز نمی‌تواند داشت اما از خود ظاهر است
و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست پس عدم علت در مرتبه
ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت نیز از جمله اعتبارات و هر غیری که نسبت داده
شود بذات از جمله لواحق متأخره از ذات است پس ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نمی‌تواند داشت اما این هم
غیری که نمی‌تواند داشت عدم اثباتی است که آن را عدم عدولی گویند یعنی عدمی که از جمله لواحق است عدم عدولی نیست
عدم سلبی اعنی عدم از قبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جمله لواحق شیء که
واجب است متأخر از شیء نیست چنانچه اشاره بآن شد پس عدم سلبی بسیط در مرتبه ذات ممکن متحقق باشد
و نیست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است هرآینه سابق بر وجود ممکن که لاحق
و متأخر است از مرتبه ذات ممکن زیرا که مع المتقدم لامحاله مقدم باشد پس وجود ممکن لامحاله مسبوق باشد بعدم
ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بنحو مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات این
کتاب است و نادر کتاب بگذر طبیعت نظر بوق دیگر بیان این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی
و اضطراب عظیم است و کلام شیخ ابوعلی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمال است و از بیانی که ما درین کتاب

کرده ایم

کرده ایم به تفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایة و به العصمة **فصل پنجم**
از باب اول از مقاله دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب
تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هرچه افاده کند وجود شیء را یا افاده کند قوام شیء را آن مفید را علت گویند
و آن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود نار است
که مفید وجود حرارت است و آفتاب است که مفید وجود ضوء نهار است و مانند اینها و مثال علت قوام
جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شیء باشد و صورت شیء و علت مفیده وجود اگر خود افاده
کند وجود شیء را آن را فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء آن را
غایت و علت غائی خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه از امشارکتی در افاده وجود دارد مثال
علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفع را چه تصور نفع باعث
شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت با او هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آن را علت
مادی و علت قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد آن را علت صوری
خوانند چون هیأت سریر که قایمست بپارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل
در افاده وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که
آلة نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم بودن امری که مانع بوده باشد در افاده وجود یا قبول
بود و آن را رفع مانع گویند مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه باشد که محتاج شود
بموجود شدن امری و معدوم شدن وی معاً و آن را معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن
بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت را بر امور مذکوره نمایند بسبب آنکه آنها را مدخلیت در علیت باشد
پس بنا فاقی قرار گرفته باشد حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و باید دانست که هر معلول محتاج بجمیع
علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل

موجب و یا محتاج بدو علت باشد و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا بسه علة محتاج باشد و بس مانند
مرکبی که صادر شود از فاعل موجب و اگر محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل
مختار و اگر فعل و یا اثرش بالطبیعة باشد نه بشعور و اراده آنرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود
فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای مدت نبود مبدع و مخترع و
فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و
مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که
تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هر گاه فاعل واحد بود من جمیع الجهات و الحیثیات ثانوی صادر نشود در
مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق
و در حدیث موید این هست و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیل آن آنست که علت را
لا بد است از خصوصیتی معین که با آن خصوصیت معلول معین از وی صادر شود و شیء را خصوصیتی معین از جهتی معین
با شیء معین چون حاصل باشد بهمین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول
دیگر از وی صادر گردد بخصوصیت دیگر و جهت دیگر تواند بود و الا ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف
فرضست و اختیار فاعل مانع از این حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد و اختلاف
در وی نرود موجب تکثر نتواند شد و الا تغیر محل نزاع باشد و فاعل هر گاه تام الفاعلیة باشد و تاثیرش موقوف
بهیچ امری از امور نباشد و یا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد آنرا علت تامه گویند و علت چون تام
باشد تخلف معلول از وی ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و
مع ذلک زمانی بگذرد و معلول از وی صادر نشود و در زمان دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور
معلول در وقتی و دیگر امکان صدور او در آن وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود در یک وقت و این ممتنعست
چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند در موضع واحد

جمع نتوانند شد مگر از جهتین که موجب تکثر ذات موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده
و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری
چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر
بصورت جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست نظر بهیولی و علت صوری است
نظر بجسم و اعراض با ماده باشد چه موضوعات ماده اعراض باشند اما علت مادی نباشند چه مرکب نیستند
از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لا بد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از
امکان استعداد باشد که آنرا امکان استعدادی گویند و آن امری باشد وجودی که ماهیة با آن
نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی ماهیة است بطرفی وجود و عدم پس هر ممکن که
امکان ذاتی بسبب تمامیة اقتضای علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد آن حادث زمانی نتواند
بود و الا لازم آید که علتش تمام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی
خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لا بد باشد از امری که منضم شود با امکان ذاتی
تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب
آن شود که زمانی در میان درآید که در آن زمان معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث
زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن است
بطرف وجود باید که از انسبتی و تعلقی باشد با آن ممکن و الا بالضرورة مقرب او بطرف وجود نتواند بود
پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرب را که امری است وجودی تعلق
با آن نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس جزوی از آن ممکن باید موجود باشد
لاختصاص با آن ممکن بعینه باشد و آن جزو یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال بی وجود
محل صورت نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر ممکن که کلام

در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولی او پیش از و موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق با و تواند داشت
و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از و لازم بود و مراد از ماده درین مقام اعم است از هیولی و موضوع
پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت
خواهد بود یا عرض و آن امر مقرب نیز عرض خواهد بود و یا صورتی که حال باشد در ماده سابقه حادث که استعداد
آن ماده با و تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله
مسبوق باشند بماده متلبس بصورتی و عرض دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت با آن
متلبس بوده و علت غائی علة فعلیت بوجهی و معلول فعلیت بوجهی دیگر چه علة فاعلیة فاعل و داعی
و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علة فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب بر فعل است
معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع
افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعوراند مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند آثار
صور معدنیه و افعال قوای نباتیه علل غائیه ثابت که متصور و معقول مبادی است که وجوه
مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل
باشد کافیست چه بیشتر دانستی که علة قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت تیر مثلا طبیعه
مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علة غائی رمی که رسیدن بهدف است متصور مرمی نتواند بود
که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامیست که علت بعیده رمی است و انبعاث رمی را از علت غائی
داشتن بیرون نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است
بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشند و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله
نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لا بد است از خصوصیتی که
بآن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین است به

بدون معلول دیگر پس آن خصوصیت مر معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که
مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقة علة راجع شود بآن امر مشترک که امر واحد است پس علة
مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون علل مترتب شوند باین طریق که علتی معلول علة دیگر بود و همچنین
علتی را که بعد از و علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه
و هر چه در ما بین بعیده و قریبه بود متوسطه گویند و متوسط متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایة را
تسلسل گویند و اگر علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دویم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر
برگردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب آنکه مستلزم تقدم شیء است
بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش دلایل بسیار است و از انجمله دو دلیل که اظهر
و اشهر است ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست در امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه
مجتمعه در وجود و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه جایز باشد
سلسله بهم رسد مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشد و هم معلول اما
معلول نظر بجزء فوق و اما علة نظر بجزء تحت پس آن سلسله فی الحقیقة منحل شود بدو سلسله یکی تمام
علل و دیگر تمام معلولات و این هر دو سلسله اگر چه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر
دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی از آن دو سلسله که سلسله معلولات باشد
زیاد بود از عدد آحاد سلسله دیگر که سلسله علل است بواحدی که آن معلول اخیر است چه او معلول است
و علت نیست و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله معلولات بلکه
حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسله علل بازاء جزء اول از سلسله معلولات و در برابر او
است که علیت بازاء این معلولیت است و جزء دویم بازاء جزء دوم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را
و خواه نه که انطباق واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله معلولات

ودران طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی
باشد با عدد آحاد سلسله علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس واجب است انتهای
سلسله معلولات و چون منتهی شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز چه زیادتی سلسله معلولات
بر سلسله علل نبود مگر بواحدی و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است و اجرای این
برهان در متصلات ظاهر است و طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و
خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یکنوبت از مبداء خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یکنوبت
دیگر بعد از مبداء بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه
بر هر موضعی از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه
اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر دو تقدیر خط دویم چون جزو خط اول است مغایر او باشد مغایرتی که جزو را است
نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لامحاله خط اول متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص
لازم آید و خط دویم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهیست و از تقریر این برهان
ظاهر شد که اجرای وی موقوف است بر آنکه اجزای سلسله و همچنین اجزای فرضیه متصل هم مجتمع باشند
باهم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکه متصور نیست دویم برهان
تضایف و آن جاریست در هر چه اجزای وی بالفعل موجود باشد و متصف باشد بوصفین متضایفین
چون علیت و معلولیت و سابقیه و مسبوقیت و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریر آن — و تقریرش
آنست که گوئیم هر یک از اجزای سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف بعلیت و معلولیت معا و معلول
اخیر متصف است بمعلولیت تنها و علیه و معلولیه متضایفانند و متضایفان متکافیانند در وجود
بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجب است موجود بودن متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسله
مفروض علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در و معلولیه موجود است بدون علیه پس اگر

سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلیت که متصف بمعلولیت نباشد که علیه آن علت بازای معلولیه معلول
اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است فردی از دیگر که علیه که مضایف
دیگر است موجود نباشد و این محال است و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است
و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروطست باین هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود
بسبب آنکه بدون اجتماع آنست که اجزاء سلسله معدومات باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم تناهی
بر اشیا راه یابد فرع آنست که صفت عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض ایضا فرع آنست که اینها را
تحققی باشد یا در خارج یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منفی است و تحقق ذهنی موقوف است بر اعتبار
ذهن کو ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و ازینجاست که همه متفق اند که تسلسل در اعتباریات جایز است
بسبب آنکه اعتباریات منقطع شوند بانقطاع اعتبار اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات
فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین آحاد بجهة معروضیت مراتب عدد است و تعین آحاد فرع
ترتب مثلا عروض عشریت بر آحاد معینه فرع اینست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض
واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیه و بعضی برای عروض ثلثیه و همچنین پس اگر ترتب باشد در واقع میان
آن آحاد و یا ترتب در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود
بلکه از شان آن خواهد بود که اگر اعتبار ترتبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدون اعتبار ترتب عشره — بالقوه
بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نتواند بود
و اعتبار ترتب نیز اگر کنند الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد و بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز
نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در وراه نتواند یافت و از آنچه گفتیم
ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجرای براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم
آنکه عدد عارض آن شود و بسبب عروض عدد ترتبی که در عدد است در آن هم رسد و جمهور متکلمین مطلق

غیر متناهی ممتنع دانند لیکن دلیلی وفا باثبات آن نکنند **فصل ششم از باب اول از مقاله**
ثانیه در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه جمیع عقلای عالم از ملیین و غیرهم
متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی یعنی مسبوقیت بعدم و اختلافی درین نیست و خلافی که
هست در اینست که عدم سابق عدم ذاتیست یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتیست و متکلمین بر آنند که
عدم زمانیست و کلمات انبیا علیهم السلام و حکمای اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص
بذاتی و زمانی حتی اینکه بعضی حکما گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده است و پیش ازو
نبوده و سببش آنست که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند مراد ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم
حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما و اینمعنی نزد بعضی
از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکمای اقدمین و
صواب آنست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین ازین مقوله است چنانکه بعضی از انها را شیخ
ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان کرده و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم
اجمعین تصریح باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنیست که سبب احتیاج بصانع باشد و پس غالب نفس
علمای متکلمین از قدما و متاخرین متفق اند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی
اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکل است و اجماعی که محقق است بر مطلق
حدوث است بی تقیید ذاتی و زمانی و دلایل عقلیه که درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیف است
و حکمای متاخرین بجد اند در قدم زمانی و شبهه ایشان درین باب خالی از قوتی نیست و تحقیق آنکه
بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه بین الطرفین مر خلقی
درین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست بلی منازعه درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه
سبب محوج بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است

یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در حیثیت احتیاج بصانع
مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بلا مرجح محال است چنانکه بیان کرده شد و چون
متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع ندانند بلکه حدوث
زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند
بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل است و دعوی اجماع
نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوت است که موقوف علیه
حجیت اجماع است بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوف بر ثبوت نبوت و با وجود این لازم
وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی باشد
نه امکان نتواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجود که قدیم زمانی باشد و چون امکان
تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل و در محل نزاع دویم حق تناهی امتداد زمانست
باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر التحقق است و اینمعنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم
بعدم زمانی نیست بلکه حق تناهی امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم
زمانی همانست و آنرا زمان موهوم خوانند چه این زمان موهوم اگر منشأ انتزاع ندارد اختراعی محض
بود و اگر دارد و غیر ذات باری تعالی نامد باشد چه وجود باری منزه ازین است که منشأ انتزاع مقدار تواند بود
بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم جزئی از عالم لازم آید و این مناقض مطلوب ایشانست بلکه
حق اینست که عدمی که امتداد زمانی منتهی باوست مانند عدمیست که امتداد قار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه
ماورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست بل لا خلاء هناک و لا ملاء همچنین ماورای امتداد زمان متقدر نتواند
بود و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل برین اجماع است توانند
بود نه دلایلی که خود متجشم اجرای آن شده اند و غایت سعی معقول درین مطلب تصحیح امکان اینمعنی است چنانکه

بیان کردیم که انعقاد اجماع بر خلاف عمل متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم مقدر
باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشان است لا محاله اینمعنی عقلا ممتنع است و دعوی انعقاد اجماع
درین مطلب غیر مسموع و غرض حکما نیز از ازلیه قدم زمانی اگر مناقض این دعوی متکلمین است شک
نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست ادله ایشان مدخول است و من
بتوفیق الله تعالی از عهده تزییف آنها در مولفات خود بر آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان
ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است و غرضی نیز متعلق بآن نیست لهذا طی آن مراتب
نموده بهمین قدر که موجب اهتدای متتبعان کلمات جانبین و محققان امر میتواند شد اقتصار کرد
والله ولی الهدایة والعصمة **فصل هفتم از باب اول از مقاله ثانیه در اثبات واجب الوجود**
بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است
و مبنای همه خیرات و اصل و اساس جمله سعادات بر یقین بودن بوجود مبدائی و صانعی که ابتدا هر
وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای او بود و رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت
بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا
و راه یافتن به بواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از
منزل ادراک الفاظ مسموعات بمحل ارضع (?) و اطلاع مفهومات و چشم آشنا شدن بمشاهده نحوی دیگر از
وجود و نوعی دیگر از هستی و بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و تالیف
و ترکیب و عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از جانب (?)
و نقص و آشنا شدن بچنین عالم شریف و خطه رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال
ازین مرحل محسوس که دار غربتی بیش نیست بمنزل معقول که دیار ملکی (?) است و اقامت مستقیمی در آن مقام بود نیست
کشوده شود چشم دیگر روحانی که بآن چشم مشاهده آن نحو از وجود و هستی توان نمود و حق تعالی بفضل و کرم خود روزی

ازان عالم

ازان عالم باین عالم کشوده و نمونه ازان نحو وجود درانجا نموده و آن روزنه و نمونه وجود نفس ناطقه انسانیست
و اگر کسی خود را بیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه
و بنابر این دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم
جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که
بآن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانست و آن خاصیت
محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او از همه که لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و سایر
علمای محققین بحث اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند بعد ازان
از خاصیت وجوب وجود با خصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود
حاجت و اضطرار وجود ممکن است که محتاج اثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله حاجات پس
عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکن است و شناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن اوست بمرجح
و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایه که تسلسل
عبارتست ازو و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه در فصول سابقه ذکر یافته
و از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدا سلسله علیه و مقطع
ماده حاجت باشد واجب شود و تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود
بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنان است که گوییم که شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکن
محتاج است بمرجحی و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود
بعلت دیگر و این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد نقل کلام در علت او کنیم و
در هر مرتبه اگر علت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علت از هر مرتبه منتقل
بمرتبه دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شده پس واجب با

انقطاع سلسلهٔ علیت وانتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد ومحتاج بعلتی و
مرجحی نباشد وهو المطلوب وچون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود اخص صفات است وآن
خاصیتها لامحاله دران متحقق باشد وآن خاصیتها بیان کرده شد وچون آن خاصیتها همه در موجود باشد
باید که واجب الوجودی که ثابت شده وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید که مجرد باشد از ماده وموضوع
وزمان ومکان ومحل وحال وبالجمله از هرچه مستلزم افتقار واحتیاج بغیر بود وباید که بسیط الحقیقه باشد
که ترکیب بوجهی از وجوه درو نبود وباید که وجودش در خارج عین حقیقتش باشد ومهیتش در ذهن
عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را شریکی ونظیری نبود نه در وجود ونه در حقیقت واو را ضدی
وکفوی نبود چه ضد مستلزم مجانست باشد وترکیب لازم آید وکفو مستلزم معلولیة بود چنانکه دانسته شد واو را
لازم آید وچون درو ترکیب نبود پس او را جنس وفصلی نباشد چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس
صورت نباشد وجسم نبود وچون جسم نبود مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسم است وچون مقدار نبود
قابل تجزیه وتقسیم نبود وچون علم بوجود واجب الوجود وتحقیق خواص وجوب وجود با توابع ولوازم آن
حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز گویند حاصل شد وآنچه باقی مانده
معرفت صفات ثبوتیه است که آنها را صفات جمال وصفات کمال نیز گویند باب دویم از مقاله

دویم در صفات واجب الوجود

ودران چند فصل است فصل اول در بیان صفات سلبیه وثبوتیه ومعنی
اسم وصفت وفرق میان صفت واسم اشاره شد با آنکه واجب الوجود را دو گونه صفاتست صفات سلبیه یعنی
صفتی چند که سلب مفهوم آنها معتبر است نسبة باموری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها ووجوب
نفی وسلب آنها از واجب الوجود وصفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف واجب تعالی بآنها
وصفات سلبیه راجع شود بتجرد وتنزه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نیست مانند جوهریة وجسمیة ومادیة
وترکیب وشریک وکفو وضد ومانند آن ودلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین

حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست وهمه آنها دانسته شد بغیر از جوهریة وآن نیز لازم
از آنکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست واگر ماهیتی نیست بغیر از وجود ونزد حکما
جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود در موضوع نباشد وجوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر بایمعنی بر واجب تعالی
اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر مهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود
لا فی الموضوع دانند خواه ذو مهیة باشد وخواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست
لیکن چون اسماء الله توقیفیست یعنی موقوف است باذن شارع ودر شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی
وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد وما چون بیان خواص واجب الوجود بیشتر کردیم وآن مستلزم نفی صفات
سلبیه است وبعد از آن اشاره بتفریع صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید آن نیست که
بلکه غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر وقایم بنفس خود است
آنها را ذات گویند وهرچه عرض وقایم بغیر است آنرا صفه خوانند وهر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفتی
از صفات آنرا اسم گویند چون رجل وزید وهر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات
آنرا صفه گویند چون قایم وضارب واحمر وابیض پس ذات وصفه مقابل همند در معانی ومفهومات واسم وصفت
مقابل همند در الفاظ وعبارات ودرباره واجب تعالی لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظه ذات صفه
گویند چون علم وقدرت واراده ومانند آن واین الفاظ را در غیر واجب تعالی صفه نگویند بلکه معانی آنها را
صفه مقابل ذات گویند ولفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در باره
دیگران صفه مقابل اسم میگفتند درباره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم وقادر ومرید وامثال آن
پس الفاظ علم وقدرت واراده ومشیت وحیات ومانند آنها صفات الله باشند والفاظ عالم وقادر ومرید
وشائی وحی وامثال آنها اسماء الله پس اینجا اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقی است
میان اسم در واجب وصفت در غیر واجب وآن فرق آنست که ذات در مفهوم غیر واجب بطریق ابهام واجمال

معتبر است نه بر سبیل تعیین و تخصیص بل مثلا مفهوم قایم ذات ماست که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی
مفهوم شود که آن ذات مثلا زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم
عالم که اسماء الله باشد ذات معین معتبر است که آن ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین
قادر و حی و امثال آن و دور نیست که وجود این فرق باعث مغایرة در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله
اسمیست که بجای علم است در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات واجب الوجود
مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علم است و نگفتیم که علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم اسمی
ذات معین است بی اعتبار صفتی از صفات و در اسم الله تعالی معتبر ذات معین است باعتبار جمیع صفات
پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفت است و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و
سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات است و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل
اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد **فصل دویم از باب دویم از مقاله دویم در عینیت
صفات واجب تعالی** بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در
کلمات و احادیث امیر المومنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی صفت
مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب تعالی موضوع و محل آن باشد
متحقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجودش عین ذات است بایمعنی که کاری که در غیر واجب تعالی
از ذات غیر باعتبار قیام صفتی بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا
انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید
نشود انکشاف و تمیز از آن نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف
و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارتست
از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم بر او و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او

عین ذات

و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از اینکه صفت علم قایم باشد بذات او تا ذات او عین علم باشد یعنی ذات
او ذاتی بود که اثر علم مترتب شود بر وجه حقیقت علم آنست که اثر علم بر و مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات
شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوعست برای ذاتی که قایم باشد مبداء
اشتقاق باو جواب گوییم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای
ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبداء اشتقاق برای او و اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبداء او باعتبار قیام
مبداء باشد یا باعتبار ترتب اثر مبداء و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم
الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و تفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد
د براهین عقلیه است و چون حکم عقل از جهت برهان ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند
بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبداء اشتقاق اوست ممتنع است بذات واجب
چنانکه دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب زاید باشد
بر ذات و قایم باشد بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر
خواهد بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات
و در آن مرتبه فاقد صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود بایمعنی که هر تبه طرف امکان صفات
باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکان و حال آنکه واجب الوجود بالذات
واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان بالضروره و جهت
وجوب جهت امکان هر دو از جهت واحده نتوانند بود برهان دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضروره
و وجود مصدر آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج است بصفته که بواسطه هر صفتی
نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقصی است در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از
صفت اکمل انحای وجودات باشد پس برهانی بهیاة شکل اول منعقد گردد با ینطریق که وجود واجب اکمل انحاء

از براهین

وجود داشت واکمل اتحاد وجود و مستغنیست از صفت پس وجود واجب تعالی مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات
کمالیه واجب زاید باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدم خالی باشد از صفات کمال
و خلو از صفات کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در آن مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان دیگر
اگر صفات واجب مثل علم و قدرة و اراده زاید باشند بر ذات واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور آنها
از ذات واجب بوساطت همین صفات نتواند بود والا تقدم شی بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر
مثل آن صفات نیز نتواند بود والا تسلسل لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر
بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص بود
و نقص بر واجب الوجود روا نبود برهان دیگر اگر ذات واجب الوجود محل صفات خود باشد قابل آن صفات بود
ولامحاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع
الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شده دلیل دیگر بر مذاق متکلمین صفات زایده یا حادث
باشند یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل حوادث شود بنا بر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و
مذهب اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آورده
ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آورده چه شریک
باری عبارت از قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد نه
از غیر چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک باری تعالی ذاتیست که قدیم باشد
و صفت ذات نتواند بود و گاه گویند غیر شریک باری تعالی غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب
غیر واجب نیست اگر چه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تو بر این مذکوره از امثال
این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره بر ما نفی صفات لازم آورند و گویند فرقی نیست میان عینیت
صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب تعالی خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفات کمال نقص باشد و جواب ایشان آنست

که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو از صفت لانسلم که نقص باشد
بلکه در غایت ظهور است که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجة بصفة اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت
و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقاً مفهوماً و مصداقاً نیستیم بلکه قایلیم بتحقق مفهوم صفت و لانسلم که از تحقق
مفهوم صفت مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لابد است از مصداقی اعم از اینکه مغایر
ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب تعالی

فصل سیوم از باب دویم از مقاله دویم در تقسیم صفات ثبوتیه

و اشاره بانکه کدام قسم است که عین است در واجب تعالی بباید دانست
که صفات ثبوتیه بر سه گونه اند حقیقیه محضه مثل حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیه و رازقیه و حقیقیه ذات
الاضافه مثل عالمیة و قادریة و حقیقیه محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز
نشود و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر هیچکدام موقوف نباشد بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد
و اضافیه محضه آنست که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفة و ترتب اثر هر دو موقوف باشند
و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف
نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلاً عالمیت بودن شی است بحیثیتی که اگر در انکشافی شی باشد
بآن پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود
چیزی که مضایف او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لامحاله متحقق شود میان عالم
و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت است مثلاً چه تا مرزوق نباشد رازقیه متحقق نشود اگر سوال کنند
که رازقیه نیز بودن شی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرقی نیست میان او
و عالمیة جواب گوییم که این مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق کنند رازق ۴
بر کسی که رزق از او متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر شخصی که سخا
و جود از او بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شانش علم باشد با منع که بفعل آمدن علم او موقوف

بهیچ چیز نباشد مگر بتحقق معلوم و در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی باشد در علم نحو گویند عالم بحل این اشکال
فلان نحویست و حال آنکه صورت آن اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش و شاهد اینکه
گفتیم پیداست که لامحاله چنانکه گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و در این
فرق که بیان کردیم آنست که مثل را از قبیل سخا وجود صفات فعل باشد و صفت فعل آنست که اغلب از مباشرت
و تمرن کار بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز وجودش ظاهر و
معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد
که مبادی فعل و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند اراده و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز
در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد باید دانست که آنچه عین است در واجب صفات حقیقیه است
علی الوجهین نه اضافیه محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمال نیز در نفس اضافه نیست که خلو از او
مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیه ذات عارض شود و محققین از حکما بر آنند که صفات
اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در خارج مگر یک اضافه واحده که آن اضافه مبدائیت است نظر
بجمیع اشیا چنانکه ذات واحده علم است باعتباری و قدرت است باعتباری و اراده است باعتباری و همچنین
اضافه واحده که آن مبدائیت اشیا است خالقیت است باعتباری و رازقیت باعتباری و رحیمیت است
باعتباری و رحمانیت باعتباری الی سایر الاضافات و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه
واحده واحد است بحسب اوقات و ازمان مختلفه من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان
موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد و نظر بذات
مقدس واجب یکسانست که نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا متحیزین در سجن
زمان و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق برنیاورده باشند و مشاهده فضای واسع لازمان و
لامکان بچشم بصیرت ننموده اما مطابق واقع است و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن مجید

این معنی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت
آنها کرده خواهد شد **فصل چهارم از مقاله دویم از باب دویم در بیان قدرت واجب
تعالی و اراده و اختیار** بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائیست و توانائی را بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را
نظر بفعل و ترک تساوی هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنابر آنکه تواند هم نکند و نگویند که مثلا
آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق
تساوی پس رجحان احد بما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که آن را داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که
متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد
همین جدا شود قدرت از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علة می باشد و آن امکان لامحاله مستلزم
تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلقا قدرت نگویند و همچنین هر فاعل
طبیعی که تأثیرش موقوف باشد بوجود شرطی شک نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم
شرط البته متساوی باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساوی است که
که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ملحوظ شدن او تا علت فعل یا ترک تمام شود می باید متعلق شعور در مبدا
باشد و تعلق شعور با او مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل بود و پس مطلق مقارنه شعور در مقدور بودن
فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه می باید شعور از مبادی
فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر گردد
که همان اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت و قدرة باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب
خواهد بود و قدرت بمعنی دیگر است که بآن معنی مقابل عجز بود و آن قادر نبودن است از افاده وجود
یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود اما اراده حالتی بود که
حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت از آنست یا ارتفاع موانع و آن حالت را

عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق
چنانکه در تناول دوای تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیای محرمه
و ضاره متقیان و بیمار از او چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود و اگر واجب نشود و بطلان در مرتبه
قدرت و امکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت
ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نشود بنابر آنکه قدرت مقدم است
بر اراده و منافات نبود میان وجوب بعدی و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود
نظر بقدرت و واجب شود نظر باراده و اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساویین چون که فعل را
تا نسبت نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بآن طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوف است
بحصول علم متعلق بوجود مصلحه و ارتفاع مفسده و لیس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج
افتد بزمانی که در و تأمل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان
ذات قادر از این حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از و و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت
اذهنه فکر و تأمل در حصول علم و فعل لامحاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت
و محتاج بتحصیل و زمان تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعة حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد بی
تراخی و فاصله زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر اینکه واجب الوجود قادر مختار است
نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی است آنست که اگر
نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم از و صادر شدی لازم آمدی
تخلف عالم از و و حدوث آن و در جزو معین از زمان وهمی که وقت حدوث عالم باشد صورت نه بستی والا
ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد و امری
دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض الحدوث است

برو بدون

بلکه ترجیح بلا مرجح

بجمیع

بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق
اراده لامحاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب وجود
تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجب است
بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیه پس فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای
واجب تعالی کنند و عمده درین باب آنست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود
بآنها بما هو موجود و مع ذلک یکطرف اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف
بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیات و سمع و بصر با مقابلات
اینها و دلیل دوم آنکه هر یک از اجزاء عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتمل بر حکمتها و
مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند
و مولفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر اینها شود شک نکند در آنکه فاعل و صانع اینها ایجاد نکرده
اینها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش بآن مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود
بآنکه صانع ترجیح وجود آن موجودات بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود
و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از تضاعیف
آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و
و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا نظر باو
مساویست عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیا عین ارادت و
کراهت و این ارادت و کراهت ثابت است در فعل خاص واجب تعالی بی واسطه و آن نزد حکما نیست مگر شیء
واحد که معلول اول و عقل اول باشد اراده نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت
متضمن جمیع ارادتها و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادره بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است

بواجب که علت العلل است که ذکر جمیع ارادات نیز مستند باراده واجب است که اراده الارادات واین
استناد اجمالیست ونیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود واراده
تفصیلی واین اراده تفصیلی واجب را که متعلق است باراده وسایط امر گویند وامر دو نوع باشد تکوینی و
تکلیفی امر تکلیفی بخطاب وعبارت ولفظ باشد مثل صلوا وصوموا که در کلام الهی وارد شود ولفظ
امر درین صیغها حقیقه باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده وامر تکوینی عبارت از ارادات تفصیلی واجب
باشد که مذکور شد واطلاق لفظ امر براراده مجاز باشد وگاه باشد که ازان اراده که امر تکوینی عبارت
ازوست بنابر سهولت فهم بلفظ کن که صیغه امرست تعبیر کنند کما قال الله تعالی انما امره اذا اراد
شیئا ان یقول له کن فیکون چه این قول وخطاب قول وخطاب معنوی عقلی باشد که حقیقة
قول وخطاب همانست پس اراده واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد وکراهة عبارت
از نهی خطابی وامر ونهی در تکوینیات عبارت از اراده وکراهة بود بر عکس اول ودر تکلیفات اراده مکلف
گاه باشد که مطابق اراده الهی شود وطاعت عبارت ازان بود وگاه باشد که مخالف افتد ومعصیة عبارت
ازان باشد واین بسبب تعارض ارادات متخالفه مکلفین است که از ترکیب قوی ودواعی مختلفه ناشی شده
ودر تکوینیات ارادات وسایط البته مطابق اراده الهی باشد واصلا مخالف نیفتد ومعصیة واقع نشود چه وسایط بر و بدود
اگر مجردانند چون عقول ونفوس فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلا صرف است معارض ومزاحم باشد ومخالف متصور نشود
واگر وسایط مادی باشند مانند طبایع لامحاله از مخالفت دور تر باشند چه مخالفت فرع شعور واراده است که در
طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله است واستعدادات مستند باموری چند
اتفاقیه از اوضاع وحرکات مختلفه متعارضه واین امور اتفاقیه مستندانند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده
بارادات الهی چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورت مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد
بنابر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زایده وتشویهات خلقیه واینها نیز بالعرض مستند باشند بارادهٔ بلکه ترجع

الهی

الهی پس اینها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات وموافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض واز اینجا قضا
وقدر متعلق بشر ودر واقعه بالعرض ظاهر توان شد چنانکه بیاید انشاء الله العزیز وچون دانسته شد که اراده
واجب تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیست نظر بکل که تفصیلیست نظر بمعلول اول واراده تفصیلی نظر بکل که
سبب قریب ارادات وسایط است وامر تکوینی عبارت ازوست پس آنچه عین ذات واجب است اراده
اجمالیه است که صفت ذاتست ونیز همین اراده است که عین علم است نه اراده تفصیلیه چه اراده تفصیلیه که
اوامر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعال است وحادث در وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد
نه صفت ذات ودانستی که آنچه عین است در واجب تعالی صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال
حادثست بحدوث افعال پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد وچون اینجمله دانستی معلوم شد که آنچه در
احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعل است وحادث
بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی وکتاب توحید وکتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب مقدس
رضوی علیه وعلی آبائه السلم با سلیمان مروزی محمول بر ارادات تفصیلیه است وآنچه حکماء الهیین ومحققین
علمای متکلمین برانند که اراده واجب تعالی عین ذاتست مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات
لامحاله اوست وتوهم منافات نیست مگر از قصور تحقیق ومن الله الاعانة والتوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان
متکلمین ومقلده حکما از متفلسفین مشهورست در باب ایجاب واختیار واجب تعالی اصلا وحاصلا ندارد چه
هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قایل نیست که فعل خدا ایجاد بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار
یا حرکت ساقط از بالای جدار واطلاق لفظ فاعل موجب بر خدا ایجاد در کلام هیچ یک از اکابر حکما بنظر
نرسیده بلکه همه مصرح اند ومنادی باطلاق لفظ قادر ومختار ومرید وکتب ایشان مشحونست باثبات
قدرت واراده واختیار واجب تعالی واگر کسیرا تامل وشک باشد در تتبع رجوع کند بکتب ورسایل شیخ ابو علی سینا
که باتفاق علما ازجان حکماست بلی چون حکما قایلند بقدم زمانی عالم وعدم انفکاک وفاصله زمانی میان ذات

واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر
و مختار کسی را دانند که فعل او در زمانی موجود نشده باشد و در زمانی دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنا بر
اصطلاح متکلمین واجب تعالی نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی
نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از مقلده حکما نیز باین اصطلاح
رفته باشند پس بنا برین نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و باید دانست که
این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی و تواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را
اما عقل ابای عظیم دارد از اینکه این معنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود و اثبات ذات و صفات واجب تعالی
معرفت و عرفا درین دخلی نیست و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام
و شامل است مر جمیع ممکنات را چه هر ممکن لا محاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکن
مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد وجود بواجب عالم است از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت
نیز چنین باشد و باید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست که از هر حالی و وصفی که اعتبار کنی ممکن باشد
مثلا وجود مسبب فی نفسه امریست ممکن و اگر آن را با عدم سبب اخذ کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این دانستی
بدانکه نزاعهای که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علما شایع است مثل اینکه شر در مقدور خدا هست یا نه
و افعال عباد مقدور خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست بالعرض چنانکه
وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود
چه شری که بالعرض و تابع چیزی نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده
مقدور خداست بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده و اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور
خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود مسبب با عدم سبب
ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر

مقدور

مقدور نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است چه هر گاه وجود ترتیبی بوجود ثابت شد وجود معلول دوم
در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع مقدور واجب نخواهد بود و ازین لازم نیاید که
معلول دوم مطلقا مقدور واجب نباشد و در نفسش که ممکن است بهر اعتبار که اخذ کنی لازم نیست ممکن بود وجودش
پس جمیع موجودات ممکنه هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی بواسطه
دیگر و در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابت است و در مرتبه دیگر ممکن نیست
بلکه ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل پنجم از باب**
دویم از مقاله دویم در علم واجب الوجود بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی
بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان
قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی که جزم حاصل شود
بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضروری
چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرفه از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات موجبه مصالح و منافع
بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع آن اعلم است از صانع مصنوعی دیگر که آن جهات در او کمتر باشد پس از اشتمال
بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت وجوه دلیل کثرت علم تواند بود دلیل سوم حقیقت علم نیست
مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن از شیء و
حایل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء وقتی متحقق تواند شد که شیء موجود باشد بالفعل
و قایم باشد بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد آن حاضر تواند شد چه اگر شیء موجود بالقوه نه بالفعل باشد
پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء خود هنوز موجود نباشد چگونه شیء دیگر برای آن موجود
و حاضر نزد آن باشد و اگر شیء بالفعل موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس هر چه
موجود باشد برای او و حاضر باشد نزد آن در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی

وحاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شی نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد
از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذات است که موجود بالقوه نیست مگر ماده و مادیات و ذوات مجرده نیست
مگر قایم بذات پس هر مجردی که قابل علم باشد یعنی در وی مانع از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شی نزد وی
ثابت شد عالم بودن وی بآن شی پس گوئیم هر مجردی عالمست بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات وی
نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور را نمیخواهیم بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت
واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست و حضور شی نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هرگاه
ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد
خود چه متحقق حضور اوست نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات خود چون
اینمقدمه ثابت شد گوئیم واجب الوجود لامحاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالمست بذات خود پس
واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات
چه جمیع موجودات معلول وی اند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود اند
ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بیانش آنکه مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه
علت باشد و آن وجه نسبت خاصیست که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از و
صادر شود و علم بنسبت لامحاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم علم بمعلول
باشد پس گوئیم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه
در واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او
بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالمست بعلت معلول از آن وجهی که علت معلول است
و علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم است مر علم معلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد
علم واجب بمعلول اول و همچنین گوئیم معلول اول علت معلول دویم است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول

دویم

دویم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز و هکذا الی آخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدا تعالی اما در کیفیت
علم خدا تعالی بموجودات میان علما اختلافست و سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت
شی قایم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما مثلا قایم
شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات
و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این
نوع علم را علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بروی خواه
بسبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات
خود و علوم سایر مجردات بذوات خود و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه
خود چه علم نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصل از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت سمائی حاصله در نفس
بمجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه
در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیات است پس
علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس نه بوسیله قیام او باشد بنفس که موجب حضور و انکشاف آن شده نزد
نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاص باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را
با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوی مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست باینکه بینا و شنوا است و علم آن
بقوت بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوه بینائی حاضره عنده بذاتها نه بتصور معنی قوت بینائی
و حصول صورت وی در نفس است و تصدیق اینمعنی از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت
بینائی نزد نفس بواسطه قایم بودن قوت بینائی است بنفس چه قوت بینائی قایم بعضو مخصوص است
نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت بینائی و سایر قوی لامحاله از نفس فایض

شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور معلولات باشد
بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلولات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول
علم بر دو نوع است علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع علم باشد و خلافی نیست
در اینکه علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست چه علم حصولی در صورتی متصور است که حصول شیء در شیء فرع
مغایرت است بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات خود علم و عالم و معلوم همه متحد اند
بالذات و مغایرت شان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بما سوی و حکمای مشائین مثل
ارسطو و ابو نصر فارابی و ابو علی و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است قایل است بعلم حضوری و میگوید طریقه
اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله این مذهب یعنی قول بعلم حضوری در واجب تعالی از شیخ اشراق ظاهر شد
و بعد از آن اکثر محققین از حکمای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه
نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید که وقتی در مسئله علم واجب فکر میکردم
و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در حله شبیه برویا حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را
دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم او مرا از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور خود که خود
دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ
اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صورتست نه بصوری دیگر والا
تزاید صور الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصوری که تو علت مستقل صورتی بحضور نفس آن صورتها باشد
نزد تو نه بحصول صورتی از آن صور در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست
و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین
چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است اینست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم

انفعالی

انفعالی آنست که چنانکه ما سما را بحس یا برصد مشاهده کنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را
پس سما را با این صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم سبب آنست که سما با این صورت و کیفیت در خارج موجود است
پس چون در خارج با این کیفیت موجود بود ما با این کیفیت تعقل کردیم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع
کند صورت خانه را در ذهن و بعد از آن بر طبق آن صورت مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد
پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را با این هیئة بنا بر آن تعقل کرده که این خانه در خارج موجود بود
با این هیأة بلکه باید گفت که بنا این خانه را در خارج بنا بر آن با این هیئة ساخت که صورت این
خانه را در ذهن با این هیأة اختراع کرده بود پس امور طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد
و گویند که علم واجب تعالی ازین مقوله است چه خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نموده پس بر طبق
تعقل خود در خارج موجود ساخت پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین
تعقل کرده که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرده چنین موجود ساخت
و غرض شیخ ازین سخن آنست که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش بلکه
مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصوره وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارت
از تعلق علم ذاتی اوست که بعد ازین دانسته خواهد شد مرجح موقوفست بر تعقل کردن واجب مر عالم را
بوجه اشتمال مذکور زیرا که آن تعقل مبدا صدور عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض
مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابد است از مبدأیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل
کردن واجب مر عالم را سابق علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم
باشد بلکه باید که بتعقل صور باشد و پس چنانکه در فعلی و اگر علم و تعقل واجب عالم را بحضور نفس عالم بودی
از مقوله انفعالی بودی چه فرق نیست میان علم حصولی انفعالی و میان علم حضوری در اینمعنی که چون
چنین بود چنین تعقل کردند چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود

ومبداء صورت عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنابرین یا تابع وجود است و متاخر از وی اگر حصولی باشد ویا عین
وجود اگر حضوری باشد پس سبب او و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی
بطریق اراده و اختیار نتواند بود پس واجب است که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در
شرح اشارات نقض کلام شیخ را بران کرده چهار است یکی انکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب
لازم اید که ذات واجب محل کثرة باشد دویم انکه لازم اید که ذات واحده فاعل و قابل هر دو باشد و این
مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت سوم انکه لازم اید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده غیر اضافیه
و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم انکه لازم اید که معلول
اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول بر این تقدیر صور
علمیه بوده نه عین خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست
و این وجوه همه مدفوعست اما اول پس انچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات واجب
بترتیب است یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محال است اگر در یک مرتبه باشد و جایز است هرگاه بترتیب
باشد همچنین محلیت صور کثیره را محال است در یک مرتبه و جایز است بترتیب و اما دویم پس بانچه شیخ
گفته که محالیة ذات بسیطه مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیت است نه از بابت قابلیة و شرح
این کلام انست که محالیة اجتماع فاعلیة و قابلیة در ذات واحده بسبب انست که ذات هرگاه قابل
شیء باشد در حد ذات خود فاقد ان شیء و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی
فعل و قوه پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شیء را ترکیب ذات او لامحاله لازم اید اما در مفهوم مطلق
محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیء محل معلول خود باشد موصوف
بان معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود
پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که در ان مرتبه فاقد وجود

معلول

معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که انچیز فاقد این چیز باشد و چون تواند بود که
چیزی که از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد از وی و انچه گفته بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر
علت شیء مطلقا موصوف نتواند شد بان شیء لازم اید که هیچ مهیة بسیطه متصف بلازم خود نتواند شد چه
لوازم مهیة معلول مهیة است و حال انکه جمیع مهیات متصف اند بلوازم خود و قایل باید شد که هیچ مهیة
بسیطه لازم ندارد بلکه هر مهیة که لازم دارد مرکبست و چگونه قایل باین تواند شد و اما وجه سوم بسبب انکه
محالیة اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده بنا بر انست که لازم می اید فاقد بودن ذات واجب
در مرتبه ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که
فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح بان کرده و علمی که صفت کمال است بودن بحیثیت
مذکوره است و ان عین ذات است صفة حقیقیه است و صفة حقیقیه انست که اضافه نه نفس صور علمیه
که زاید است بر ذات و دلیل بر انچه گفتیم انست که صفتی که عین ذات است صفة حقیقیه است و صفة حقیقیه
انست که اضافه دران معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه ازین حیثیت که صورت علمیه است اضافه
دران معتبر است و ازین بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سوم بوجهی دیگر نیز و ان وجه انست که گوییم
عدم که صور علمیه صفات غیر اضافی باشد پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه چهارم
بسبب انکه مراد حکما از معلول اول معلول اول است بحسب وجود عینی خارجی و ان مباین ذات است نه
بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی
در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در تفصی ازین اشکال عظیم حکما برین رفته اند
که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلیت و ازین کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان انست که او جل جلاله
عالم است بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و بر هر زبان فهمی مطلع است که این کلام دلالت بر این متوهم بهیچ یکی
از دلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی با ایشان محض افترا باشد و توجیهات دیگر نیز کرده اند و انچه از کلام شیخ

واز کلمات محققین بر توجیه قول حکما مفهوم میشود گفت که از علم واجب تعالی هیچ چیز از جزئی وکلی بیرون نیست بلکه علم
شاملش محیط است بجمیع اشیا کلیه وجزئیه غایتش علم بجزئی بدو نوع است یکی از راه احساس وادراک بجارحه وآن
لامحاله مستلزم آنست که صوره حاصله ازین طریق قایم نتواند بود مگر بماده ونوع دیگر از راه اسباب وعلل از باب
علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد واز منجم شنیده باشد
که خسوفی در فلان وقت معین خواهد شد وچون آن وقت معین درآید چشم بگشاید ومشاهده خسوف نماید وباز
فرض کنیم منجمی نظر باسباب وعلل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوفی واقع خواهد شد ودر وقت
خسوف چشم نگشاید واحساس خسوف نماید اما داند که این وقت همان وقت است که از او علم بوقوع خسوف
حاصل شده پس هر دو درین وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین وفرق این باشد که معلوم غیر منجم از
همین حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد ومعلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست
احتمال دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع شرکت نباشد ومنحصر باشد در همین فرد معین واین بسبب آن باشد
که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم وضع است ومراتب تخصیصات تا منتهی بوضع وقبول
اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیت وعدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع
دویم است که از راه علم باسباب وعلل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب تعالی شانه
مگر احساس وتخییل واین کمال تنزیه باشد نه موجب تشنیع ودر علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اول در کیفیت علم
بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست ومشهور چنانست که کلام خواجه در شرح
اشارات وشرح رساله علم ناظر است بآن که علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه ونفوس فلکیه وبالجمله هر چه مسبوق نباشد
بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات بحسب خارج ودر جمیع ازمنه نزد واجب تعالی وعلم او بحادثات بودن آنها
بالجمله هر چه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجودات است در زمان عدم در ذوات مجرده ونفوس فلکیه
که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی وتعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز وبرین قول لازم آید

در علم حضوری

تجدد

تجدد وتغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات وجوابش آنست که
علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است وتجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفت چه نفس صفت علم بودن
ذات است بحیثیتی که هر گاه شیء موجود شود منکشف باشد بر وی واین معنی است که عین ذات است اما منکشف شدن
بالفعل نیست مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم وتغیر در اضافه لامحاله جایز باشد وتحقیق آنست
که تجدد حضور وانکشاف اگر چه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبة
اوقات واجزای زمانست قیاس بواجب تعالی وحال آنکه واجب تعالی مجرد است ونسبت مجرد بجمیع اوقات
وزمان مساوی است چنانکه نسبتش بجمیع امکنه واحیاز مساویست پس حق در تحقیق علم واجب تعالی بحوادث
آنست که گوئیم نسبة واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبة اوست بزمان وجود حادث واین تقدم
وتأخری که در اجزای زمانست واختلاف وتفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص
بظرف زمانست چه نظر با امر خارج از ظرف زمان اختلاف وتجدد اصلا نیست پس هر چه موجود شد در وقتی
از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلا وابدا وعدم آن موجود خواه عدم سابق وخواه عدم لاحق
ثابت ومحقق نیست مگر نسبة بموجود دیگر که مانند او باشد در زمانی بودن ومخصوص بودن بجزو دیگر از
اجزای زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی واین تحقیق منقول از حکمای سلف وجناب خواجه
در شرح رساله تقریر او بهمه وجوه کرده وسایر علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب ورسایل خود نموده اند
ونزد من تصحیح این علم حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست وبیان این معنی در حواشی الهیات تجرید
بنوعی نموده ام که صاحبان فطرت حکمی را گنجایش تأمل نماند دوم در کیفیت حضور مادیات با وجود مادیت
مخلوط بودن بعوارض مادیه ومتخصص بودن بوضع معین وحیز معین نزد مجرد مقدس متبری از عوارض
مذکوره وشیخ در شفا انکار بلیغ نموده این معنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد ویا بنا بر آنکه علم چنانکه مشهور است
حضور مجرد است نزد قایم بذات واول مستبعد نیست چه هر گاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود

تجرد

چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در ظرف مکان و وضع بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه بوجود
اجتماع در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه مادیت
مادی و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر عادی دیگرست نه نظر بمجرد و پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد و
اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع و حرکات و اجزای زمان مترتب اند و مجتمع در وجود
نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل در و
توان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهی است اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد هم
بنا بر خلود جنت و نار و جوابش آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادات
و اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیه قیاس با او مرتفع است اعدادی متصور نباشد
پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند و در ظرفی
که مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و بباید دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات کمال اند
عین ذات واجب اند و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن علمی که عین
ذات واجبست بمعنی عالمیت او و آن بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی
یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد بر او و باین معنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه
پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالم است باین معنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنع است
و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست از
تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است لامحاله مثلا بصیر بجمیع
بصیرست در حقیقه هر چند مبصری نزد آن حاضر نبود و لیکن تحقق اضافه ابصار که بالفعل که عبارتست از تعلق
ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که مقسم علم حصولی و علم حضوریست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی
معلوم بالذات یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد

که علم

که علم را بر نفس اضافه نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شیء باشد آن متعلق را
یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شیء باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات
باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود و باین معنی اضافه متحققه است میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد
که علم را بر نفس اضافه نیز اطلاق کنند و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند
و در مقابلش علم بمعنی دویم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلیست که مشهورست چه علم
اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که
بازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورة الانسان علم اجمالی
حیوان ناطق گویند و مجموع صورة حیوان و صورة ناطق را علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را
بذات خود که سبب و علت علم واجبست بما سوی خود علم اجمالی بما سوای گویند و علم بما سوای را علم
تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات واجب باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی الشیء عین حقیقه شیء باشد
یا صورت مطابق حقیقه شیء و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقه علم اجمالی و علم تفصیلی
و حضوری و حصولی دانسته شد بباید دانست که واجب تعالی را هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی بسبب
آنکه صفه حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه
مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه
واجب تعالی فاعل باختیارست و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود
مگر بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه از واجب بسبیل اختیار باشد
چه فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری
اعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگرچه معلول و صادر باشد لیکن سابقیه علم بر آن صور لازم نیست

فصل ششم از باب دویم از مقاله دویم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی

و یکی از آنها حیوة است

وحیوة صفتیست که مصحح اتصاف شی باشد بعلم و قدرة و شک نیست که آن صفة در باری تعالی عین ذات اوست
وآن بودن ذات اوست بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرة و دیگر از آن صفات سمع و بصر است و آن
در واجب تعالی راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات
و مشمومات و ملموسات را ذوق و لمس و شم نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه این احساسات مشروطند
بملاصقه و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم با این محسوسات را نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر
عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجبست بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات و سایر محسوسات
و دیگر تکلم است و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه متوالیه و آن لا محاله
حادث است اگرچه قدرة بر ایجاد او قدیمست و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام
نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قایم بذات واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست
چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفسی گویند و این درباره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست
از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین صفة علم **باب سیوم از مقاله**
دویم در افعال واجب الوجود افعال واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوینی معنی
اعم است و آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه
بیاید انشاء الله العزیز و افعال تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلق با فعال مکلفین و آنچه متعلق
بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله سیوم که در بیان فرمان خدا شناسی است
مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا چیزی نیست مگر اوامر و نواهی الهی پس مقصود
ما درین باب منحصر است در افعال تکوینی و در آن چند فصل است **فصل اول از باب سیوم**
از مقاله دویم در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف
یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد

در باب تکلم و کلام

حاجة ممکن در ترجیح وجود بعلت و ثابت شد وجوب انتها و کافه علل بعلت واجب پس جمیع موجودات
ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی واسطه و دانسته شد که علیة وجود بمعنی افاده
وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود
مفاد اعم است از آنکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علة و مکون و موجد جمیع موجودات
واجب الوجود باشد و همه موجودات معلول و مکون و موجد وی اند خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث
زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است با فاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر
ممکن قدیم تواند بود ایجاد آنرا فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را
معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را
مخصوص سازند با فاده وجود غیر مسبوق بماده و مده و آنرا افضل انحای ایجاد دانند و در مقابل این
ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمده را احداث و تکوین بامعنی اخص باشد از معنی اول
پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث یومیه محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ
مذکوره اعنی فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع چون
تاثیر نار و احراق و اضائت شمس نکنند و بسا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل تام دانند و قایل بمقتضای الشی عالم
بجمله یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیة اقتضای بر سبیل وجوب معتبر است
اطلاق لفظ علة بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی
بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفا اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال نعوذ از خارج
و اما جعل بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شئی است بوجود مانند صباغ که ثوب را
ملون گرداند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شئی است یا نفس وجود شئی علی اختلاف کما یاتی
و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود **فصل دویم از باب سیوم از مقاله دویم** در بیان آنکه صدور

ومجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف مهیت بوجود بر آنکه هر یک از احتمالات ثلاثه
قایلی دارد احتمال اول مذهب محققین است و بیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم
اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لامحاله عینی است واقع در خارج پس مهیت
باشد نه وجود بلکه چون مهیت صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم بودن در خارج را
که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهیست لامحاله بطلانش و اگر مراد
از وجود حقیقتیست در خارج که بازاء مفهوم مذکور است گوییم امری در خارج بازاء مفهوم مذکور نتواند بود مگر
چیزی که منشاء انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشاء انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر مهیت ممکن صادر
شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقه وجود همین مهیت صادر شده باشد بسبب آنکه
منشاء انتزاع وجود اوست نزاعی لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیه مهیت همین مهیت صادر شده از جاعل است
که اخص است از مهیت مطلقه و ما از احقیقه نام کنیم و اخص از مهیت مطلقه دانیم و وی اورا وجود نام کند و
مباین مهیت مطلقه داند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با مهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث
نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه مهیت و نه وجود لازم آید که مهیت و وجود بلا جعل واقع
باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل
باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند اگر گویند
وقوع مهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف
گوییم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از مهیت و وجود مجعول بتبعیت وی لازم آید که متحقق و
واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از
جاعل و ما از مهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف مهیتی باشد از مهیات و لازم آید که مهیت مجعول باشد
فی الجمله و اگر مجعولیه این مهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیه اتصاف همین مهیت بوجود خود لازم آید تسلسل

بلکه

ماهیات غیر متناهیه در هر مهیتی از ماهیات و لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود مهیت را موجود آن مهیت
نباشد بلکه مهیت دیگر باشد و در همین مقام احتمال رابع هست که ظاهرا کسی بر آن نرفته و آن احتمال جعل
مرکب مهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب
تمسک نموده بهمین و اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل
المشمش موجودا و کسی از این عبارة اخیره و امثال این در جایی که بینند توهم نکنند قایل بودن شیخ را بجعل
مرکب مهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل
بسیط مهیت و با آنکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل مهیت است و اشاره با آنکه وجود امری نیست
که محتاج بجعل باشد و ورای جعل مهیت بلکه همینکه مهیت مجعول شد همین مجعول شدن موجود میشود
پس موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون
صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج

فصل سیوم از باب سیم از مقاله دویم در بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه را آنکه
صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا شغفتن
اند بوحدت وجود و با آنکه وجود حقیقتی واحده است ساری در جمیع موجودات مهیات و ممکنات
نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات همه مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول
لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است و لا موجود الا الواحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی اند
که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول
متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از جمیع معقولات
و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن محض عنایت الهی و مداومت
نمودن بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچوجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا

و از عقل نوده (؟)

نفلا

عز الذاکر و چون مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از بوارق ربانیه ساطع
گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد
و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد
چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقه آن نبوده بلکه مقصود
اعلامی بوده که سالک مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق
صاحبان اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار ایشان نیز بر خود لازم
نشمری که اگرچه در میان این طبقه مبطلان بسیارند لیکن محققان نیز بسیارند و اینمعنی فی نفسه حق است
کوه عمر آن اسیر حق مباش بلکه حسن ظن اکابر قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی
و موجب دریافتن عنایت الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی گردی و بباید دانست که مراد ایشان
از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان نوریست که حق سبحانه آنرا در انسان تعبیه کرده
و غرض از ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن نوریست و تخلیه وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه
و وهمیه و چون آن تصفیه و تخلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مراسم ریاضت علمیه و معتقد
اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل که بآن نور دیده شنیده شد بهم
چیزها بیقین برسد اللهم بلّغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المشرب الفانی
البالی و چون چنین دانستی منافاتی میان آنچه درین مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه
کتاب مبین گشت نباشد و چنانکه اشاره بآن رفته گمان است که مراد ایشان از وحدت وجود
اینست که از کیفیت صدور و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر معلول را مثلا اگر گوید
که حرارت ناریست تنزل کرده و بلّت مائیست منظور بطور بلّیت شده و در حقیقت نار و حرارت آن یخ
و انهد و بلّت و مائیت در جوهر متحد اند معلوم است که مراد قایل این قول چیست و جمعی از تمثیل کنندگان

طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیق نیست اند یعنی حقیقه وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقه کلی را
نسبت بتعینات افراد او بسه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را ماده عقلیه گویند و
در خارج موجود نتواند بود دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سیوم لا بشرط تعین و عدم
تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند که نزد محققین جزو شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک
حقیقه وجود را که منشاء انتزاع مفهوم وجود عام بدیهیست نظر بتعینات ماهیات بسه گونه اعتبار
توان کرد یکی بشرط عدم ماهیه و عدم تعین مطلقا و آن حقیقه واجب الوجود است نزد حکما دوم لا بشرط
تعین از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقه واجب الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط
تعینی از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات چه حقیقه هر ممکن
عبارتست از حقیقه وجود مخلوط شده با تعین ماهیه و چون آن حقیقه لا بشرط اعتبار کرده شود
عین حقیقه واجب الوجود باشد و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقه ممکن باشد پس موجودیت
حقیقه ممکن بعین حقیقه وجود باشد و تعین ممکن که ماهیه عبارت از وست امری باشد اعتباری
که عارض حقیقه وجود شده باشد و این توجیه اگرچه بوجهی قریب است اما بوجهی در نهایت بعد است چه
کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با انضمام تعین و محتاج است بانضمام تعین تا موجود تواند شد
بخلاف حقیقه وجود که بنفس ذات خود موجود است و مستغنی است در وجود از عروض عوارض و تعینات
و امثال آن پس چگونه معروض تعین ممکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که ما اشاره
بآن کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتألهین است و آن چنانست که گویند شک نیست
که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را
قیامی نیست در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شیئی بمبودن اوست بحیثیتی که منشاء انتزاع مفهوم وجود
تواند شد و هیچ حقیقه منشاء انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقه واجب الوجود و سایر حقایق

تعینی

منشاء انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاص بحضرت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیة
در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا بر این توجیه حقیقت وجود واحد باشد
و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد باشد مگر اینکه مراد این باشد
که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق المتألهین نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که
بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند
چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحضرت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که گویند
واجب الوجود تام است و فوق التمام و مراد از تام موجودیست که وجود و کمالات وجودیش بالتمام
از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز دخود
حاصل برای غیر او نباشد و همچنین موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود
یا کمالات وجودیش بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودیش در وقت همه حاصلست
بالفعل لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس وجودش
حاصل است برای غیر چه هر کدام متعدد اند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که
با وجود تمامیت وجود و کمالات وجود غیر نیز فایض از او باشد کان که وجود و کمالات وجود از او به غیر
دیگران رسیده و انحصار این جنس موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات وجود
جمیع ممکنات رشحی است و تراوشی بلا اشتباه از وجود فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیل این حال
آنست که فاعل هر گاه تام القدرة و الفاعلیة باشد و غیر محتاج بمعاون و آلة هر چیز را تصور کند و اراده
تامش تعلق گیرد بآن ظاهر آینه لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او بپذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی
موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در ازل معلوم و متصور
واجب الوجود تعالی شانه بوده باشد و اراده کامله اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کل فی وقته تعلق

از

گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته بنظر ادق اقتضای آن کند که نسبت ظرف خارج و
نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد نظر با و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود حقایق
و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی
الحقیقة ذهن ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن ما باشد مر واجب الوجود عز شانه را و از اینجا نیز وحدة وجود
بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بآن مشتاق شده مفهوم مستعد می تواند شد چه نسبت حقایق موجودات
بحضرت واجبیه نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اند ماهیة نوعیه بسیطه و مؤید
اینست آنچه از بعضی از اکابر بنظر رسیده که وجود واجب عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود
هر یک از موجودات قلم اینجا رسید و بشکست **فصل چهارم از باب سوم از مقاله دویم در بیان**
صادر اول و اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافته گفته اند که از واحد حقیقی که هیچگونه
کثرت در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند شد بالذات و در مرتبه واحده مگر واحدی چه
لابد است مر علة را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر
معلولات ممکنة الصدور و آن خصوصیة در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات و الا تحقق
کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن خصوصیة عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود و الا
لازم آید که اثنینیت در معلول نبوده باشد و یا خصوصیت شرکت باشد و این هر دو خلاف مفروض است
و یا خصوصیة نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این
ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون
ثابت شد که واجب الوجود واحد حقیقیست پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از و باید که ماهیة بسیطه باشد
بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجودا و یا تقوم او بوجود معلول دیگر و الا آن معلول دیگر صادر اول بود
باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج و همچنین معلول در میان معلولات ممکنه جوهر عقل تواند بود

ولیکن چون عرض مطلقاً محتاج است در تقوم بجوهر واز انواع جوهر جسم مرکب خارجی است از ماده وصورت وصورت
محتاج است در تعین بماده وماده محتاج است در قوام بصورة ونفس محتاج است در فیضان وحدوث
باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه ویا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچ کدام
از مقولات عرضیه وانواع جوهریه صادر اول نتواند بود مگر جوهر عقل پس لابد است که صادر اول جوهر عقل باشد
وچون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات وبیان حصول
کثرت آنست که عقل اول را لامحاله هویة مخصوصه است که از وگاهی تعبیر بوجود خاص کنند وصادر اول
بالحقیقة اوست ولازم افتد او را لامحاله ماهیة کلیه وثابت شود مر ماهیة را قیاس بوجود امکان ذاتی
ومر وجود را قیاس بعلة وجوب بالغیر وچون آن هویة مخصوصه مجردیست قایم بذات ثابت شود مر او را
تعقل ذات خود وتعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو از آن امور مقوم ذات اویند که وجود باشد
وماهیة واین هر دو بحسب خارج متحدند وبحسب ذهن متغایرند ودوی دیگر از امور ستة حال اوست بنظر بذات
خود که آن امکان ذاتی وتعقل اوست مر ذات خود را ودو امر دیگر از آن امور ستة حال اوست قیاس
بعلة خود وآن وجوب غیریست وتعقل او مر علة خود را وشک نیست که حالی که ثابت است مر او را قیاس
بعلة اشرف است از حالی که ثابتست قیاس بذات خود پس صادر شود بواسطه این دو حال [illegible]
دو معلول دیگر یکی عقل ثانی ودویم فلک اول وشک نیست که عقل اشرف است از فلک پس مناسب است
که اشرف بواسطه اشرف صادر شود وادون بواسطه ادون وحالی که واسطه وجود فلک است مشتمل
بر دو جهة است یکی تعقل دوم امکان وشک نیست که تعقل اشرف است از امکان وفلک مرکب است از
ماده جسمیه ونفس فلکیه که صورت اوست وصورة اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف وادون
بادون واین امور واحوالی که لازم افتاده مر معلول اول را اگر چه امور خارجیه نیستند لیکن امور
نفس الامریه اند که جهات علیه واقتضا امثال این امور مختلفه توانند شد پس بواسطه صدور معلولات

متعدده توانند شد وچون لوازم معلول اول اند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثره
در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالتبع وبالعرض جعل ملزوم است ومجعول بالذات
نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است وباین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی وعقل ثالث
واز عقل ثالث فلک ثالث وعقل رابع واز عقل رابع فلک رابع وعقل خامس واز عقل خامس فلک
خامس وعقل سادس واز عقل سادس فلک سادس وعقل سابع واز عقل سابع فلک سابع و
عقل ثامن واز عقل ثامن فلک ثامن وعقل تاسع واز عقل تاسع فلک تاسع وعقل عاشر وصادر شود
از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات که قابلست مر استعداد مختلفه متجدده را
وبحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسایط ومرکبات وباید دانست که از وجوب
استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علیه را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علیه
مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه بنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مرتبه بحسب کثرتی که در مرتبه
هر کدام متحقق شود معلولات کثیره از وصادر گردد ولازم آید که عدد عقول وافلاک غیر متناهی باشند
وسر عدم لزوم آنست که عقول متفقه الحقیقه نیستند تا لازم آید که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد
ونیز باید دانست که قول بوحده صادر اول ووجوب ترتب در صدور کثره از واحد حقیقی منافی
هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست ومنافاتی باراده واختیار واجب تعالی ندارد پس اگر
اراده جزافیه وترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده واختیار بامر المتعینات محتاج است بخصوصیتی
که مرجح تعلق تواند شد وهر کس از متکلمین که درین مسئله وامثال این از مسایل دیگر منازعه ومناقشه کرده
بنا بر توهم منافاتست وقول باراده جزافیه وتجویز ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و
نیز قول بوسایط منافاتی با توحید افعالی وتخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علة متوسط مفید
وجود وموثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علة بعیده بسوی معلول لهذا

قاطبهٔ محققین و حکمای متالهین با قول بوجوب وسایط مصرحند بانکه لا موثر فی الوجود الا الله
و آنچه در احادیث طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور
تواند بود و در بعضی روایات از سرور کاینات عقل و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده
که اول مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که
همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل و روح یکی تواند بود و سابقا بیان کردیم و بعد ازین نیز
خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلوات الله علیه و علی آله اجمعین متصل است در سلسله عودی
بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که عقل و روحی اشاره بعقل اول باشد و
نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات ماتحت خود هر آینه
مناسب باشد تعبیر ازو بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صحیفه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات
از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقش اند بوساطه قلم که عقل است و کاتب درین کتاب هرگاه
واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه استبعاد چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست قدرت
الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین ن والقلم و ما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه مجرده
تاویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول موید این تاویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر
بر اینکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات آنست که در بعضی از اخبار
وارد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی آمده که اول ما خلق الله
جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد خدا بسوی او بنظر هیبت پس از هیبت خدا بسوی او گداخته شد و گرم گردید
و از دود و کفی بهم رسید و دخانی برخواست پس آفرید از دخانش سموات را و از کفش زمین پس مجموع
این اخبار دالست بر اینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقاتند شئی واحد باشد و الا تناقض
لازم آید و بر آنکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست بالمعنی که قایل بامتناع زیاده

برین

برین باشند بلکه قول بعشره بنابر آنست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بآن شده پس
تواند بود که عدد عقول طولیه بیش ازین باشند بالمعنی که مابین عقلی که مبدا فلک اول است و واجب
الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ الرئیس در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة اذن
ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام
دالست بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک بلکه حکم
اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از آنکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر
عقل اول فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدرش عقل اول نتواند بود
بنابر آنکه در عقل کثرت جهات بمرتبه نمیرسد که اسناد جمیع ثوابت بآن توان نمود بلکه بنابر این مذهب
مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت کند بر آنکه عقل
دوم مصدر ثوابت تواند شد و کثرت حاصل در مرتبه دویم و فاء بکثرت ثوابت تواند کرد و این معنی بعید
نیست چه محقق بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دوم دو معلول باشد و تجویز نکنیم که از سافل بتوسط
عالی صادر شود در مرتبه سیوم دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد
برای آنکه هرگاه که از واحد حقیقی مانند ا صادر شود معلولی مانند ب لا محاله اولی مراتب معلولات
باشد پس تواند بود که از ا صادر شود بتوسط ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود معلولی
مانند د پس در مرتبه دوم دو معلول باشند باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بواسطه ا نیز معلولی صادر شود
در مرتبه دویم سه معلول باهم باشند پس اگر در مرتبه دویم همان دو معلول اعتبار کنیم و لیکن آن ج و د
باشند تواند بود که از ا صادر شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج و د
هر دو باهم ثالث و بتوسط ب ج رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط ب ج د سادسی و از
ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری

وازج وبا هم ثانی عشری وا مجموع ودر مرتبه سیوم شش باشند واگر تجویز کنیم صدور ط از اسافل الی متوسط عا واعتبار کنیم
ترتیب را در متوسطاتی که فوق واحد اند هر آینه حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف آن خواهد شد
وابج وقیست که هر کدام از معلولات سه گانه اعنی ب که در مرتبه اول وج د که در مرتبه دوم واقع شوند
کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم واگر اعتبار کنیم وترتیب وتوسط را نیز در میان
اعتبار کنیم پس عدد کثرت حاصل در مرتبه سیوم که مرتبه فلک ثوابت است هر آینه از حد ضبط بیرون
خواهد بود پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دویم کثرتی که وافی بعدد کثرت
ثوابت کند متحقق نیست فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دوم در سبب اختلاف صور عناصر اربعه با
اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات است شیخ ابو علی سینا نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین
بعلم حکمه که چون حرکت فلک مستدیر است واجب است که استداره واختلاف اوضاع او بنسبه بجسمی باشد
ساکن در جوف فلک پس لا محاله احتکاک آن با جسم مذکور واقع شود وموجب تسخین او شده متخلخل سازد
وآنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک ودر جوار مرکز واقع باشد بسکون خود بماند وطایل سرد وکثیف
شود تا آنکه متخلخل گردد وآنچه از این جسم ما بین نار وارض واقع شود وآنچه در یلی نار است حار باشد
لیکن حرارتش کمتر از حرارت نار وآنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض وقلت
حرارت وقلت کثافت موجب رطوبت شده پس مایلی نار حار رطب بلطف بود وآن هوا باشد ومایلی ارض
بارد ورطب وآن ما باشد وسبب کون عناصر همین باشد وبس وبعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم
صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور را لا بد از آن صورت نوعیه موجود باشد وبعد از حرکت وسکون
اکتساب صور نوعیه کند واین محال است چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود که جسم مطلق بمنزله جنس
وصور نوعیه بمنزله فصل ووجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه وجود ماده عناصر از عقل
عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک با تحریک

با چهار

که چهار فلک از جمله افلاک یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور عناصر اربعه بوده باشند وجمعی که
جماعه مذکوره بجهة حدوث صور عناصر گفته اند بسبب تخصیص عناصر باشد با حیاز وامکنه مخصوصه چه بودن حار در حیز که
یلی حرکت باشد که لا محاله متخلخل او تواند بود انسب است وبودن بارد در حیز سکون که متخلخل او نیست اولی
ودر کتاب مبدأ ومعاد گفته که چون اجرام عنصریه کاین وفاسد است واجب است که مبادی قریبه اش
قابل تغیر باشد وعقل تنها مبدأ او نتواند شد وتعلقات در ماده منتشر کند ودر صور مختلف از جهت
که اشتراک ماده تابع امری باشد مشترک از فلکیات وآن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع
تباینها مشترک کنند در حرکه مستدیره واختلاف صور تابع باشد اختلاف قوی محرکه افلاک را چه هر
فلکی را حرکتی مختص بحسب خصوصیه جهت وسرعت وبطوء وآن خصوصیه مستند است بخصوص
محرک وچون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعه منتزعه فلکیه نباشد
وچون ماده بالزمان متقوم است بهر صورتی که بالفعل متقوم اوست بنا بر حدوث صور عناصر پس
صورة نیز تنها مقوم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعه مشترکه فلکیه واز
طبیعه مطلقه صور مختلفه اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات
مانند محاذات شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضاءت آن موضع است وبتوسط اضاءت
مقتضی سخونت وبتوسط سخونت مقتضی تحلیل یا اصعاد جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی است
وممزوج شدن با غیر خود وسبب دوم قوی وهیآت طبیعیه که فایض اند از سماویات بر طبایع وصور
ونفوس که موجب تحریک آنها شوند مر ماده خود را وماده غیر خود را وسبب گردند امتزاج بعضی از اجسام را
با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوی غاذیه وسبب حدوث مزاج گردند ومزاج لا محاله از نسبتهای مختلف
واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات وکیفیات عناصر وموجب اختلاف استعداد ممتزج گردد وبحسب
استعدادات مختلفه صور مرکبات متنوع از واهب الصور فایض شود فصل ششم از باب سیوم

از مقاله دویم در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات از بسایط عقل عاشر است
که از آن بعقل فعال نیز گویند سابق بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقة اند پس
بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد
و بنا بر اتفاق نوعی صدور ایشان بترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه
ماهیت در همه افراد چون بکیفیت علیت در و مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق
باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول
خسیس نشاید و همچنین صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در
معلول اول که بسبب صدور کثرت از و تواند بود اگر مختلفة الحقیقة باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری
خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر این جهات و معانی متفقة الحقیقة باشند متعدد
نتواند بود بسبب آنکه کثرت و تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلول اول
مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچ یک از عقولی که بعد از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل
عاشر چه در جهات همه آنها اگرچه ماده متحقق شده بنا بر مصدریت هر یک از ایشان مر فلکی را از افلاک لیکن چون
ماده فلک قابل کون و فساد نیست بسبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده کاینات است
پس متاع نفس ناطقه از وی بجهة واحده که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفة الاستعدادات که
امزجه متخالف موجب آن باشد پس ثابت شد که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد
که تشخص هر نفس مستفاد است از ماده مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از وست و پوشیده نماند که
دلیل مذکور دلالت کند که مبداء فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبداء ماده کاینات نیز باشد تا مهیا شود
که از افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت شد بدلیل علیحده وجود مبداء عقلی بجهة هر فلکی ثابت شود که
عقل مفیض نفوس ناطقه عقل عاشر باشد و اما با قطع نظر از دلیل علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را

مبدا

مبداء عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد بلی بنظر دقیق تقاضا کند که توان گرد چنانکه شیخ در کتاب مبداء
و معاد کرده بیانش آنست که هرگاه عقل مذکور مبداء ماده کاینات باشد باید که مرتبه وجودش کمال علت
نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسر شود او را افاضه نفوس ناطقه متکثره بجهت اختلاف
استعداد ماده کاینات که بسبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است با عانت سماویات حاصل شود چنانکه
در انبعاث اسباب امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است پس معلول
اول نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش از و موجود باشند و معلول فلک نیز نتواند شد بنا بر آنکه اشرف است
از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که مرتبه وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم
تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و با فلک اول معلول عقلی باشد که معلول
اول و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبداء
نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبداء جمیع انواع کاینات متکثرة الافراد نیز عقل عاشر است
بجهات متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره باختلاف استعدادات ماده قابل پس اختلاف
انواع مستند باشد باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس
ناطقه اشرف انواع کاینات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات بسایر جهات
پس فرو غنایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کاینات نیز که باصطلاح اشراقیین رب النوع
عبارت از آنست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعیت بجهتی از جهات که حاصل است
بر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه که معتقد مدبر و حاجت باثبات عقول مجرده دیگر
در مرتبه عاشره که ارباب انواع باشند نشود **فصل هفتم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان**
سبب حدوث حوادث و ربط حوادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکان است
چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از آن علت

مفیده وجود و مرجح اوست بر عدم و سبب احتیاج باین علت حق آنست که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث درین مقام آنست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی حادث بآن معنی است لا محاله و جمیع ممکنات حادث اند بآن معنی نه باین معنی و باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساویند در حاجت بعلة مفیده و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلة مفیده حاجتی دیگر نیز هست بعلة محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه علة مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزو زمان دون جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علة مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم و شک نیست که این حاجت دوم ممکن قدیم را لا محاله نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علة محدثه مستغنی است و عادت علما جاری شده که علة مرجحه اصل وجود را علة مبقیه گویند بنا بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علة مرجحه خصوص وقت را محدثه بنا بر آنکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است و بس پس شک نیست که علة محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر پیش از او موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علة تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل شد و باقی نمانده مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد لا محاله تخلف لازم آید پس واجبست اختصاص وجود علة محدثه بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علة محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لا بد است که علة محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلت و آن امری تواند بود که حادث باشد

بوجهی

بوجهی و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکت است چه حرکت از جهة ذات و ماهیت ثابت است و از جهة نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث پس لا بد است در حدوث حوادث از حرکت که ماهیتش حادث نباشد بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علة و سبب حدوث حرکة فلک شد و سبب حرکة فلک تواند که حادث معلول آن واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علة تامه لازم نیاید و بیان آنست که حرکة فلک گاهی علة محدثه و موجب تخصص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن ماده یا موضوع از مفید وجود واجب است گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علة قریبه تخصیص وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علة بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث مسبوق است بوجود حرکات و اوضاع مسبوق است بوجود ماده یا موضوع نیز و اینست معنی قول حکما که هر حادث مسبوق است بماده و مدة چه مراد از مدت زمانیست که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع

فصل هشتم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان آنکه فاعلیة واجب الوجود مر اشیا را

بچگونه است از انحاء فاعلیه بدانکه کافه علما بعد از آنکه متفق اند در آنکه فاعلیة خدا تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات نه زاید بر ذات است و بعد از اتفاق در آنکه فاعلیت خدا تعالی نه بجهت غرضی و یا منفعتی یا کمالی باید او را که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا اختلاف شده اند که آیا تواند بود که خدا تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور کرده نه برای خود بلکه بجهة ایصال نفع بغیر کند چنانکه حکما برآنند که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر منزه است از قصد بسوی آن چه صدور قصد

نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل بان کمال اولویتی و کمالی شود برای خود که بدان آن
فاقد آن کمال باشد و هیچ علة حقیقیه از معلول خود کسب اولویتی نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه
کمال معلول هر آینه از علة حاصل باشد پس چگونه مکمل علة تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد
که علة حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود در فیضان وجود معلول را
از علة حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهة فیضان صحة از واهب الصحة والحیوة
و مانند نجاری که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورة سریر از واهب الصور و بالجمله فاعل بالاراده
بارادۀ جزوی فاعل حقیقی معلولات نباشد بلکه فاعلیة این فواعل بالحقیقة تحریک ماده بیش نباشد
پس صدور قصد از این فواعل متصور شود و نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع
بقصد پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده
و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی
کنند تا استکمال واجب بغیر لازم نیاید و واجب نیز ندانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح
بنا بر انکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود
تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع
دارند و منع کنند که فعل بجهة ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب
ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و نزاع در اینکه مصالح
و حکم که عین اغراض است که معتزله بآن قایلند مقصود است یا مرمی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود
قصد را تخصیص نمی دهند باینکه حکما مخصوص بآن دارند و حکما بنا بر تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و باب
این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باینکه اراده مطلقا موجب فعل است
و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لازم خیریت ذات کامل واجب الوجود دانند

نباشد و نزاع معنوی متحقق نشود **فصل نهم از باب سیوم در مقاله دویم در بیان عنایت و تدبیر الهی**
بیان آنکه موجودات واقعه بر اتم وجوه ممکنه در نظر بنظام کامل حکما گفته اند که چون ثابت شده که افعال
الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود و علل عالیه فعل از بقصد غایت و غرضی که مترتب شود بر فعل
نتواند شد که دو ایصال نفع بسافل منظور ایشان نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام
و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در ان و واقف بران شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه
واقعه نیست مگر برای ترتیب آثار نفع و جهات خیر که مترتب اند بر آن آثار و جهات بر ان موجودات و
اشتمال برین آثار غریبه و تدابیر عجیبه بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات
از واجب تعالی بطریق عنایت باشد بیانش آنست که واجب الوجود خیر محض است بنا بر آنکه خیر فعلیت
و تمامیت وجود و کمالات وجود است و لهذا گفته اند الخیر ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده
و ظاهر است که هر چیزی مشتاق و خواهان تمامیة وجود باشد و در مقابلش شر نیست مگر نقص وجود و نقصان
کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب
الوجود عین وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکانی
و بالقوه و عدمی بوجهی از وجوه در و متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از
واجب الوجود خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از و مگر خیر محض بسبب آنکه جهت صدور شر
که عدم است در و متحقق نیست تا بآن جهت شر از و صادر تواند شد بلکه موجود با خود مشوب بشر است و عدم
نباشد صدور شر از و ممکن نباشد و ظاهر است که سبب نظام کامل یعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست
مگر واجب الوجود اگر چه بعضی از موجودات سبب و واسطه وجود بعضی دیگرند اما مجموع من حیث المجموع مستند
نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لا محاله مشتمل باشد بر خیرات و
منافع مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از ان ممکن نیست چه امکان نظامی که اتم ازین نظام

کمال
و فعلیت وجود خود است
پس خیر مطلق تمامیت و کمالیة
وجود م

واقع باشد باطلست بنابرانکه لازم آید که این نظام موجود باشد ناتمام وچون ناتمام باشد لامحاله شر باشد
وچون شر باشد صدورش از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام
کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است وبا وجود خیر محض بودن فوق التمام است ومعنی فوق التمام چنانکه
گذشت آنست که هر چیزی وجودی وکمال وجودی ازو مترشح وفایض گردد وهمچنین اشتمال نظام
کل نیز بر منافع ومصالح مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیر است ومنافع
باشد وشک نیست که واجب الوجود عالمست بذات خود وبانکه ذات او خیر محض ومبداء او فیضان
نظام خیر ومشتمل بر وجوه خیر است پس لامحاله اراده ذاتی او متعلق باشد بغیر
اراده ذاتی قصد نمیتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد
واینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده است که
متعلق بما فعل تواند شد ومستلزم استکمال نیست بخلاف قصد وشیخ در کتاب مبداء ومعاد گفته
که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده واجب را بنظام کل وایجاد ونظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند
مضایقه دران نیست واین کلام شیخ موید تحقیقیست که مذکور شده وبالجمله معنی عنایت فعل واجب
الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبداء وفیضان نظام خیر باشد

فصل دهم از باب سیوم از مقاله دویم در ذکر بعضی از حکمتها

که مشتمل است نظام کل بر ان شیخ در کتاب مبداء ومعاد گفته که چون
علم حق تعالی بنظام خیر علمیست که هیچگونه نقصی دران نیست واین علمیست که علت وجود اشیاست
در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان واحکام واقع شده وممکن نیست خیریتی برای کل بهتر
ازوجهی که واقع است کل بر ان وهر موجودی از موجودات واقعند بر انچه سزاوار است مر اورا اگر علت
بگونه از انحاء فاعلیه در خور است مر اورا واگر منفعل است بنوعی انفعال که سزاوار است مر اورا واو
اگر مکانیست در مکانی که لایق بانست واگر زمانیست در زمانی که مصلح اوست واگر قابل اضداد است

او وجون

مقسو

19

مقسومست درمیان ضدین علی السویه پس اگر طبیعت با هر یکی بالفعل از شان اوست نه بلکه یکی از آن دیگر بالقوه
را انچه بالقوه است مستحق آنست که بفعل آید در وقتی وبجهة هر کدام آماده است اسباب وشرایط در خور آن
سام موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری هر اینه دران قوتیست که بر گرداند
آنرا بکمال او وبعد از زوال قاسر واسطقسات را قبول قرار زاید داشته تا مهیای حصول مزاج باشند
وبسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند وممکن شود بقای کاینات بحسب نوع چه هر چه را
ممکن نبوده بقای با شخص سبب مستبقی باو عطا کرده وهر چه را ممکن نبوده بقای شخصی بلکه لایق او بقای
نوعی بوده پس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته ووجا کرده بر نصیب وقسط وجود هر
موجودی وترتیب داده اسطقسات را بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده
که اگر در موضع دیگر بودی ومجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی
ولامحاله موجب تضاعف حراره شده غالب بر سایر عناصر گشته ومودی بفساد کاینات گردیدی
وچون در ترکیب کاینات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای او زمانی معتد به ممکن شود وانحلالش
سریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید وواجب شد که مکان مرکب مکان جزو غالب باشد وعنصر
یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد
وغلبه سخونه موجب فساد امزجه وانحلال مرکبات نشود وچون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات بود
معموره نیز مشارکست با ارض واجب شده که مکان آب در پهلی ارض باشد وچون هوا الجنه بقای
اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب که مکانش در پهلی ارض وما واقع شود ومجاور بعضی از ارض
که مکان مرکبات نیست کرفته [illegible] در آب ممکن نیست باشد وبهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض
منکشف شود از آب ونیز هوا مشارکست با آب در کیفیتی وبا نار در کیفیتی پس مناسب بود که درمیان
هر دو واقع شود وچون تاثیر کواکب بجهة حصول مزاج وترکیب مرکبات ضرور بود واکثر تاثیر آتش بوساطت

شعاعات بسیط تأثیر قمر و شمس واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایلند شفاف باشند تا ممکن شود
نفوذ شعاع در آنها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر آن ثابت تواند شد و
جمیع اجرام سماویه مانند کواکب مضی نگردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه متشابه نشود بلکه اضائت
مخصوص شد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب
فساد مواضع بعضی بافراط تأثیر و بعضی بعدم تأثیر نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر آنها از موضعی بموضعی منتقل
تواند شد و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب سریع گردانید که اگر بطی بودی
موذی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریعه
بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی و تأثیرش در مواضع که محاذی دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر
نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر کواکب را حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم
توانند کرد و اثر تابش عام تواند بود و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت
بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند
تا مستولی نشود بر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات در بواطن اطراف ارض گردد
و در تابستان مایل بشمال شود تا حراره بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات در تغذیه حیوانات و
نباتات کند تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اطراف زمین باز نوبت زمستان شود و سرما
عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه برداشتن زمین گردد و چون تأثیر قمر در حالت بدریت از
تسخین و تحلیل قریب بتأثیر شمس است مر قمر در حالت بدر مخالف مر شمس گردانیده شد پس هرگاه شمس جنوبی
باشد بدر شمالی شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نشود و چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی بود
تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن که در سمت راس
معموره است لهذا اوجش شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین

نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شده
تا بعد مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد
در هر کوکب مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر رجعت و اقامت و
استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانکه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و
حرکات و میول و ابعاد شان متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم
ان وجود کل واحد من الافلاک و الکواکب علی ما هی علیه من الکثرة و القلة و الوضع و المجاورة و الصغر
و الکبر فهو علی ما ینبغی فی نظام الکل و لا یجوز غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک جمیع ذلک و انما
تدرک منه غایات ذلک و منافعه امور یسیره و این کلام در کلیات اجرام بسیطه بوده و در تدبیر امور کائنات
و منافع اعضا و قوی حیوان و نبات مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته اند و با اینهمه یکی از
هزاران و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد **فصل پانزدهم از باب سیوم از مقاله دویم در
بیان قضا و قدر** سابقا اشاره شد باینکه با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد
حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل برین مطلب آنست که ممکن بما هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد
چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین
موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش
واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه
با وجود علت عدم معلول ممتنع است لا محاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم مطلق معلول با وجود علت
نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتمل است که سبب امتناعش وجود علت نتواند بود و آن عدم
معلول است با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند و علت چون ممکن است سبب
امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع

جمیع الخای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود
معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود
باشد و هیچ یک از علل قریبه متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشند در رسیدن فیض وجود از علة العلل
که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علة وجود جمیع موجودات است و وجودات باسرها فایض
از وجود اوست پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجودات است و لا محالة عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات
اوست پس عالمست در مرتبه ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علم که تعبیر از و
بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی یا بارتسام
در ذات واجب تعالی بنحوی که موجب کثرت نشود و بارتسام در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم
و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه
فیضان وجود جمیع موجودات است که بعد از وست پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجوداتی که بعد از وست
و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ
قضا علم اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و مراد از قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود
اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اول است که مشتمل اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان
موجودات کلیه و جزئیه محققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب
بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر آنست که قضا و قدر اعتباری باشند مر اشیا را
باعتبار تعلق فاعلیة واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح
محقق و شارح مشکک هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق
ثانیست قال الامام اما لفظ القضاء والقدر و نعنی بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحکم
الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل والمعلول الاول کذلک و اما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة

فقضی

ولا یکون شیء فی الارض ولا فی السماء الا بمشیة و ارادة و قضاء و قدر و اذن و اجل و کتاب فمن زعم انه یقدر علی نقض واحدة منها فقد کفر

عنه طولا و عرضا لانها بالنسبة الی المعلول الاول یجری مجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال المحقق فی علم
ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع و
القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل
فی قوله عز من قایل و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و چون ابجاد دانسته شد ثابت شد
که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال
عباد بر سبیل تعلیق بارادهٔ ایشان و مراد قضا و قدر در افعال عباد است آنچه امیر المومنین علیه السلام
در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون آن حدیث آنست که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که
در آن سفر همراه بود از حضرت سوال کرد که یا امیر المومنین خبر ده مرا از رفتن من بشام که بقضا و قدر
الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ پستی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدا تعالی
شیخ گفت پس رنج من نزد خدا تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرموده بتحقیق که عظیم
گردانیده است اجر شما در سیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت امام خود کردید و در این رفتن
مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضا حتم و قدر
لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل شدی وعده و وعید و ثواب و عقاب
و امر و نهی از خدا تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست این اعتقاد اخوان عبده اوثان و جنود شیطانست
بلکه امر خدا تعالی تخییر است و نهی خدا تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال
کتب از روی هزل و بازی ننموده و خلق سموات و ارض بباطل نکرده و ذلک ظن الذین کفروا
فویل للذین کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت انت الامام الذی نرجو بطاعته
یوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربک عنا فیه احسانا اعنی
توئی آن امامی که در طاعت او ٭ امید از خداوند داریم رضوان ٭ ز تو مشکل دین ما گشت واضح ٭ جزای تو

احسان و بهرت احسان ٥ و در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود
همین امر و نهی و وعد و وعید و قضا و قدر خدا است در افعال و اعمال و وجه شمول اشکال امور مذکوره
از اسباب بالذات ظاهر است که اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست که سبب نفی اختیار است

فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله دویم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی

چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور است که
واقع است در عالم پس لا بد است از بیان اینکه صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن تواند شد و لا بد است که
اول از تحقیق ماهیت شر مبادرت نمود پس گوییم که شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و بیماری
مانند جهل و عمی و یا بر وجود از جهتی که مؤدی است بعدم وجود یا عدم کمال وجودی مانند برودت مفرط
و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم وجودی و کمال را
و یا باعتبار مانعیت او از قبول وجودی و یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شر بر آن کرده میشود چون
تامل و تفتیش کرده شود شریت آن راجع شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند
اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مفرطه مثلا ظلم یا زنا
از جهتی که امریست صادر از قوه غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و شر آن قوتین و فعل ایشان
نیست مگر از جهتی که امریست مؤدی بعدم صلاح مظلوم و یا فساد در نسل و انساب و در سیاسات مدنیه
و همچنین بخل از جهتی که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از جهتی که منع محتاج است شر و جبن از جهت
محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه به فسادی یا عدمی شر و از اینجا که گفتیم معلوم شد
که شر بر دو گونه است شر بالذات و بالحقیقه و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر
اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و با آن وجهی که شر است
مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و شر به پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا شریت

شر

در او نباشد دویم آنکه اصلا خیریت در او نباشد سوم خیر و شر هر دو مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه
شر غالب باشد بر خیر قسم سوم و پنجم واقع نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیر بر نقیض
غالب شد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شرور در مبدعات
نتواند بود بلکه مخصوص بکائنات است و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص باشخاص است از سبب آن
در افراد هم در انواع کائنات افرادی که مبتلا بشرور شوند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادر است
در اوقات مانند طوفانات و عفونات هوائیه و وبائیه که موجب هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات شود
پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات در بعضی افراد بعضی از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است
بسیار قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات یعنی بنظام کل قیاسیست بغایت حقیر پس نسبت شرور
بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله
واقعه در عالم کائنات از لوازم وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک
کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل لا محاله
شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات
و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس وارد نیاید اکثریت شر نظر بنفوس ناکسین بحسب نشاه
اخروی از غیریت نظر بنفوس ناجین چه بر تقدیر تسلیم اکثریت شر جزویست از شرور قلیله نظر بنظام کل

فصل سیزدهم از باب سیوم از مقاله دویم در افعال عباد

بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول
جبر و آن مذهب اشعریست و او فعل بنده را مخلوق خدا داند بی وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده
چنانچه مذهب او است در ایجاد جمیع موجودات چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل بهیچ واسطه
نباشد حتی احراق نار و تبرید ما را فعل بی واسطه خدا داند و نار و ما و امثال آنها را اسباب عادیه خواند
و گوید عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماست نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق

باشد و در افعال عباد فرق میانه اختیاری و اضطراری بوجود مقارنه اراده و عدم مقارنه اراده کنند بعلت
و این معنی اعنی مقارنه اراده را کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا تعالی و مکسوب بنده دانند با المعانی که
و شناعت این مذهب ظاهر است که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود و چه قطع نظر از ترتب مفاسد
دیگر کرده بدیهه حاکم است بر ترتب فعل ما وجود او و عدم او بر اراده ما و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده ما
علة فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترک کنند اگر چه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر
دخلی در معنی ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل موجود و مخلوق باشد باراده ما مذهب دویم تفویض و آن
مذهب اکثر معتزله است معتزلی گویند فعل ما مفوض بماست بعد خلیقتی از غیر و این مذهب مبنی است بر آنکه
ممکن در مرتبه امکان بلا آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد که اگر مبنی بر آن نباشد و باید که فعل واجب
شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون حادث است حدوثش موقوف باشد
بعلتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان این مذهب
نیز بنابر بطلان مبنی علیه ظاهر است سیوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکماست که گویند فعل بنده
مخلوق بنده است بی‌واسطه و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی
قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین را در احادیث ائمه طاهرین سلام الله علیهم اجمعین که لا جبر
و لا تفویض بل امر بین الامرین را بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اول است
چه احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که
لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق
الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله یعنی مگوئید که خدا تعالی بندگان را بخود شان گذاشت و فعل
ایشان را تفویض بایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه خدا تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت خود
و نیز مگوئید که خدا تعالی بندگان را جبر کرد در فعل معاصی که اگر چنین گوئید نیز هر آینه خدا تعالی را ظالم گردانیده خواهید

وجود و عدم ما

بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق خدا تعالی است و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا تعالی
بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که از خدا تعالی امر و نهی و وعد
و وعید صادر شده و داعی شد مر نیکان را بر اراده فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمی‌شد داعی هم
نمی‌رسید اگر چه ممکن بود بهم رسیدنش فلهذا جبر لازم نباید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدند بفعل خیر
و این است معنی توفیق چه توفیق مهیا کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهیا
باشد و مر بدان را امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیکی و ترک بدی با آنکه تواند شد و این از سوی اختیار
ایشان باشد و خدا تعالی ایشان را جبر نکند بر اراده نیکی و ترک بدی بلکه ایشان را ببدی ایشان واگذارد
و معنی خذلان همین است و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق شریکست میان نیکان و بدان لیکن
بدان پذیرائی آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق
ایشان گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر ائمه مذهب نیز کرده اند و این توهم
محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت بدیهه در استناد افعال ما باراده ما و ظاهر است
که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد دویم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود این مفسده
خالی از صورتی نیست لیکن مندفع است اما تقریر صورة و وقوعش آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب
میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بی‌واسطه فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطه فعل باشد و
وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب نشود اما تقریر دفع آنکه در صورة فاعلیه بی‌واسطه وعد
و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورة فاعلیه بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و
وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است
واجب باشد از حکیم تعالی شانه تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقاب است واجب باشد و قبحی
در هیچ صورة اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار اختیار را چه اثر گوئیم اثر اختیار همین بس که فعل با آن

و با وجود آن ممکن است بهم نرسد

۵۵
۹۳

اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که سببش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب
لازم آید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است
بسبب انکه اختیار جز قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از بنده بنده را چه گناه گوئیم گناه بنده همینکه
قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجب
بغیر پس وجودش را در اتصاف فعل بقبیح چه تاثیر گوئیم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها حاصل نشود بلکه
بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجبست پس نفس فاعل جزو اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون
موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد و وجود نفس فاعل نیز مستندست بغیر پس عقوبت بران قبیح بود گوئیم
عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدورش مطلقا قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد ترکش
قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح
اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب بعضی مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف
استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که فیضان نفوس شود و بالاخره منتهی شود بقضای
الهی که مقتضی اختلاف استعدادات جهة نظام خیر و شر بینی که ازین اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد
نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد فصل چهاردهم از باب سیوم از
مقاله دویم در بیان سبب اجابت دعوات و صدور امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور مومنین
و مراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لابدست مر او را از سببی حادث و اسباب حادثه درین
عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بر دو جز تمام شود یکی قوه فاعلیه طبیعیه یا ارادیه دویم قوه
منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبداء حدوث حادثی شود درین عالم نیز بر دو گونه است یکی
بالمشارکه امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوی جسمانیه فلکیه بحسب التشکیلات الواقعه
منها مع القوی الارضیه دویم قوی نفسانیه فلکیه و دیگری بالمشارکه نسبت از امور ارضیه بیانش آنست که

نفوس

نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصل مر ایشان را اطلاع بجمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضر و
و خواه آینده از راه ادراک اسباب و علل که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه عالم اند بوجوه خیر و جهات
مصلحت درین موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بتضرع
ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسله
مبادی و علل اند و تصورات علل مبداء وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند
و منافی مصلحت دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور
هر آینه متصور ایشان که مقصود داعیست بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا گردد و اگر
وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد دعا شود و چون وجود جمیع
موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس
فلکیه چون سایر اسباب و وسایط باشند و پس ازانچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات
اعنی امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز اعنی دعای داعی و مانند آن منبعث از جناب
سماویات باشد بنابرانکه جمیع امور حادثه درین عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند اند بما فوق این
عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور داعی دعا را سبب
دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و همچنین است حال
در صدقات و نذور و دوام قوابین و استسقا و سایر امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا
گفته که اینجاست که واجبست خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة
ذلک زجرة عن الشر و امیر المومنین علیه السلام میفرموده که لا تبدین عن واضحة وقد عملت الاعمال
الفاضحة ولا تامن البلیات وقد عملت السیئات یعنی خنده و دندان نمانکنی و حال آنکه کارهای رسوا
کرده باشی و از شبیخون بلا ایمن مباش و حال آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر آنچه معتقد اند

جمهور مراکز او معتبر و قایلند باو بعضی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق عادات لامحاله حق است
و هیچگونه استبعادی در و نیست و هیچکس از فلاسفه منکر وقوع او نیست و اما ما یرفعه هولاء المشبهة
بالفلاسفه جهلاً منهم بعلله و اسبابه و گفته که ما درین باب کتابی بر وجه اتم ساخته ایم و بیان اسباب
و علل آن پرداخته فتامل شرح هذه الامور من هناک و صدق ما یحکی من العقوبات الالهیة النازلة
علی ابدان فاسدة و اشخاص ظالمة و انظر ان الحق کیف یظهر و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوة
بمرتبه باشد که تاثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد و با جمله
امور حادثه ازین سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده تا دیه ایشان با وجود سببات
علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر مقرون بدعوه نبوت باشد یا
اصالة چنانکه در انبیا و یا بنیابت چنانکه در اوصیای انبیا معجزه خوانند و الا کرامات نام نهند چنانکه
از صلحای مؤمنین و گاه باشد که قوه نفس در اشرار بمرتبه رسد که از تصورش امور غریبه حادث شود
و آنرا کهانت گویند و اگر مقرون بدعوه باطلی باشد فرق او از معجزه ببطلان ما یدعو الیه بحسب عقل
توان کرد پس قدح در تصدیقات معجزات انبیا نکند بدانکه با آنکه واجب الوجود عالم بجزئیات است بعلم
حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در
طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریایی نه لهذا محققین احداث امور
مذکوره را بواسطه نسبت بجلال کبریا نمیدهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط
سازند و این معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند
و اما سر انتفاع از زیارت قبور و ایشان مشاهد مشرفه آنست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است
یکی از جهت صورت شخصیه بدن معین مخصوص و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت
ماده محفوظ التشخص فی ضمن ای صورة کانت بدنیة او ترابیة او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود

بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده
که یاد خانه و منزل خود کند پس هر گاه نفس مؤمن و صالح باشد و بجهه کمالی و طهارتی علمی و عملی کسب
کرده بود پس هر آینه مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هر گاه متوجه تمام
بر قدم و ر حاضر شود و این حضور مر قد را حضور صحبت او داند لامحاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی
در نفس زایر افتد و بقدر استعداد لامحاله مستفید شود و از مسلمیات این معنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه
این عادت را مراعات میکرده اند و ایشان مشاهد و مزارات مینموده و در آن امکنه صلوة و صیام
و صدقه بجا می آورده آثار عجیبه و منافع عظیمی یافته اند امام فخر رازی در کتاب مطالب عالیه گفته که
شاگردان ارسطو بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکل افتادی بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه
میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید و
امثال این حکایت نسبت بقبور اکابر زهاد و علمای دین بسیار اتفاق می افتد و این دلیلی است روشن
بر تجرد نفوس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه عقل فعال
شود و مانند آن تصرف درین عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیله زیارت مستمد از آن نفس کامل
شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری و اذیتی لابد است که بقدر استعداد مددی کند و تاثیر عظیم
ظاهر گردد **فصل یازدهم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین** مذهب متکلمین
آنست که ملایکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای
مختلف برآیند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاهی نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند
چنانکه امام فخر الدین در کتاب محصل گفته قال المتکلمون ان الملائکة والجن والشیاطین اجسام لطیفة
قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله برانند که
ملایکه و جن و شیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه همه حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر

بجواهر و افعال پس آنانکه از ان حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملائک باشند و آنانکه صادر شود از ایشان
مگر شر شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن و لذلک عدّ ابلیس تارة فی الملائکة
وتارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته که قایلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین برانند که
جن جواهر مجرده اند که ایشان راست تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلقی که
نفوس ناطقه انسانیه راست بابدان و شیاطین عبارة از قوی متخیله است در افراد انسان از حیثیة
مستولی شدن آن بر قوه عاقله و بازداشتن از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن
باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه برانند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیر
و باعث بر خیرات باشند جن عبارة از آنست و اگر شریر و باعث بر شر و ربا شند شیاطین عبارت
از ان و بالجمله قول بوجود ملایکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست و قرآن مجید ناطق
بان و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن و انکار آن
و استبعاد در ان معقول نتواند بود اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی
پوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول شیاطین است نه قول جن
و شیخ ابوعلی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی ناطق مشف الجرم من شانه ان یتشکل
باشکال مختلفة و لیس هذا رسما بل معنی اسمه و سید الحکماء و المتکلمین قدس سره در کتاب قبسات گفته که
فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان الجن لیس اجساما و لا جسمانیة بل هی موجودات مجردة مخالفة
بالماهیة للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام
الشیخ و مرام بعضی مراد شیخ از نیکه لیس هذا رسما بل معنی اسمه اشاره است بانکه حقیقت جن غیر آنست که تعریف
دال بر آنست و نیز در قبسات گفته حق آنست که حکمای الهیین و علمای اهل اسلام برانند که ملایکه
طبقات مختلفه است روحانی و جسمانی علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملایکه گروهیاند

که طعام شان

که طعام شان تسبیح و شراب شان تقدیس است از جمله ایشان است روح القدس که جبرئیل است و بعد از ان طبقه
نفوس مجرده افلاک است و بعد از ان نفوس منطبعه افلاک که بجای خیالست در ایشان و بعد از ان قوی
مدرکه و محرکه حیوانی و انسانی و بعد از ان صور نوعیه و بعضی از ملایکه مجرده ارباب انواع است و هر
جرم فلکی بلکه هر ذره از افلاک و هر طبیعت عنصریه را ملکیست موکل و فی قرآن الحکیم و ما یعلم جنود
ربک الا هو و فی الحدیث اطّت السماء و حق لها ان تاطّ لانه لیس فیها موضع قدم الا و فیها ملک
ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان از فعل جلیل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان فعل جل
موضع قدمی مگر آنکه در و ملکی ساجد است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته الملک جوهر بسیط ذو حیوة
و نطق عقلی غیر مائت هو واسطة بین الباری عز و جل و الاجسام الارضیة فمنه عقلی و منه نفسانی
و منه جسمانی پوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر
آنکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه که بمنزله قوتیست از نفس مجرده
که ذو نطق عقلیست پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود
چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق است پس اعلا طبقات موجودات
امکانی ملایکه روحانیه است که حکما آنرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبه ملایکه ایست که حکما آنرا نفوس
مجرده فلکیه گویند و این نفوس فلکیه ملایکه عمله اند یعنی کارکنان اند درین عالم چه حدوث حوادث در
عالم کاینات بواسطه تاثیر ایشان باشد پوشیده نماند که مراد از ملایکه عمله خواهد بود که اعم باشد از توانو
نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملایکه برسه گونه باشند و موافق باشد با آنچه در رساله حدود گفته
بتوجیهی که کرده شد **مقاله سوم در فرمان خداشناسی** و آن حاصل شود از معرفت فرمان که
تکلیف عبارت از آنست و معرفت آورنده فرمان که رسول عبارت از آنست و حافظ فرمان که امام
عبارة از آنست و جزای فرمان که معاد عبارة از آنست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول**

در بیان تکلیف و در آن چند فصل است **فصل اول از باب اول از مقاله سوم در بیان حسن و قبح افعال**
بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی
حسن عدل مثلاً آنست که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون
از خدای تعالی باشد آنرا ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلاً آنست که مرتکب آن مستحق مذمت و
ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بد چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود آنرا عقاب خوانند
و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنه سابقه
استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و در مولفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر آن بغیر از معنی
که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را
در چه موضع اطلاق میکنند و از آن چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی جهت
و بغیر از اینکه معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که بمرتبه تمیز و رشد رسد عقل او
حکم کند و بیابد حسن عدل و قبح ظلم را باین معنی مذکور خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام
و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع
و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده لهذا
جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امت متشرع و ارباب ملل و خواه قایلین بنفی شرایع
و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه متفق اند در حسن عدل و قبح ظلم بهمین
معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی
عدل را دانسته باشد و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است
معنی عقلی بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره برآنند که
شرعیست نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شیء حسن یا

قبیح

قبیح نمی بود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شود و اگر شرع منعکس میگفت عدل حسن و ظلم قبیح
نمی بود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی
و چون سخافت این مذهب ظاهر از آنست که پوشیده تواند بود لهذا ابطالش را مستغنی از بیان دانسته اعراض
نمودن اولی مینماید غایتش آنست که یکی از محققان این طایفه را سخنیست که امثالش بگمان اکثر دفع
شناعت از ایشان میتوان کرد و بآن می نازند و آن چنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود یکی
بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال دوم بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در
افعال یافت شود و عقلیست لیکن محل نزاع نیست سوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب
اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاعست و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب
اخروی یا عقاب اخروی توان شد و جوابش آنست که معنی دوم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا
جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سوم اعنی
استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنیست چه استحقاق جزا اعمست از آنکه از جانب خالق باشد
یا از جانب خلق و نیز باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن
و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل او را رسد که معرفت
آن جهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود
شرع یابد که اگر در آن جهات حسن نمی بود هر آینه تکلیف بآن از حکیم قبیح می بود بدانکه این اصل
اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلیست عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره
بآن خواهد شد ان شاء الله تعالی **فصل دوم از باب اول از مقاله سوم در بیان تکلیف الهی**
تکلیف که عبارت از فرمانست و آنرا حکم نیز گویند خطابات الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف
بالحسن والقبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب و طلب یا متعلق است بفعل یا ترک و تخییر

تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیح است از حکیم
و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن قبیح است از حکیم و طلب فعل اگر با عدم تجویز
ترک باشد آنرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام
گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است چه مراد
از حسن آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود و خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و
مراد از قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود و خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس
اقسام حسن سه است واجب و مندوب و مباح و قبیح را دو قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم خدای تعالی
منحصر در پنج قسم باشد وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از جهت آنکه اقسام حسن
و قبح اند و حسن و قبح عقلی است متصف شوند بعقلیه و ازین حیثیت که شرع در آن وارد شده متصف شوند
بشرعیه پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیه را تخصیص دهند باحکامی که عقل مستقل
نباشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب صوم آخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیه را باحکامی
که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنابرین
هر حکمی عقلی باشد و یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام
رسول خدا که مشتمل باشد بر اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعلی یا قبح فعلی یا اقسامها
چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله
کلام الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل چه عقل بمنزله پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزله عقلیست از خارج

فصل سیوم از باب اول از مقاله سیوم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله

بدانکه قایلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشند که اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل واجب بر
خدای تعالی و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد نمایند که بر خدای تعالی فعلی واجب تواند بود و گویند ایشان عقل خود را

حاکم

حاکم سازند بر خدای تعالی و اجرای حکم روا نمایند و گویند که بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از
افعال از و صادر نشود و یا هرچه تصور کنی از و صادر نشود وی تعالی مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق
فعل — ذم نسبت بآن نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر
خدای تعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال بآن فعل واقع شود
آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند
پس لا محاله خدای تعالی خود خلق چنین اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شان آن باشد که فاعل آن مستحق ذم
شود از خدای تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنابر قبح وی و ذم و عقاب کند
فاعل آنرا پس لا محاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و نیست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی و بالجمله
مراد از وجوب فعل بر خدای تعالی بودن فعلی است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود
تهدیل — پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تجویز نسبت
چه ذم مقابل مدح است و مدح مرادف یا مساوق حمد و حمد در شان خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین
نظر بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر بآن نیز هست پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت بخدای تعالی
نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای تعالی بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات
نقص راجع است بآنکه عقل هر صفتی را که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته بآن
متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خود وی باشد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش
بالضروره منزه است از آن و چون این قاعده در صفات متحقق باشد در افعال نیز همین قاعده و قانون
معتبر باید دانست این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب من الله بمعنی امتناع حرکت چنانکه وجوب
وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این دو معنی بحسب مفهوم
متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای آفرینش و وجود و نظام من حیث هو کل واجب است از و

بنا بر عاجمیت علم و وجوب غیث بر و چه تخلف معلول از علت تامه و متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست بکلام المعنیین اما معنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض غرضست که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله سوم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدا تعالی** لطف باصطلاح عبارة از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هر گاه عمرو دعوت کند زید را و او داند که اجابت آن نکند مگر باینکه در ضمن رقعه انسدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص حضور الطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در بارهٔ او بفعل آرد و این امور مذکوره را نظر بزید از این حیثیت که مکلف باجابتست لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هر گاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و او داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و مکن الا محاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح بباید دانست که مراد از اصلح بهر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر بآنچیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدا تعالی بنا بر آنکه از لوازم بود واجب نظام کل است بالاتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت باشد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شئی بر تقدیر ایجاد بر اتم وجوه ممکنه با وجود دواعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت قبیح است عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده سر ایاماتست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده **فصل پنجم از باب اول از مقاله سوم در بیان حسن تکلیف شرعی** دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از وست بعینه حکم اوست بصحت آن

احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه چه هر گاه مکلف مواظب باشد بعبادات شرعیه از صلوة و صوم و سایر طاعات لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و امتثال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن و چون دور شود یا اشتباه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدا تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد و دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجردست و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اهمها رئیس اینها عقل است و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معادات و منافات میان آن دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و لغضب از تدبیر مملکت دو طایفه دویم از قوی از معادات با عانت و امداد قوة عقل و بدون آن اکثر ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوة عقل نکنند و دیگر از غرض اصلی خود باز ندارند که با اهمال این تدبیر اگر دو طایفه اول با عانت و خدمت طایفه دویم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقی اوست و غرض از قوه شهوة که موجب حفظ وجود تعلقست

تعلق است

نیست مگر آنکه او را در مدت وجود تعلق میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوی شهویه است از میل بالحد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوه عقلیه و دیگری مودی بفوت غرض مطلوب از خود که او نیز منجر شود بفوت غرض قوه عقل و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال

منجر

میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از لطف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لا محاله

واجب باشد **باب دویم از مقاله سیوم در نبوت** وآن مشتمل است بر چند فصل **فصل اول از باب دویم از مقاله سیوم در ذکر طریقه** که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بآن طریق اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجة از کتاب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام که انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقائهم وفی ترکه فنائهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا یخلوا ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود بجهة فارسی زبانان تواند کرد اینست که زندیقی از آنحضرت در اثبات نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده ومکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از وی اوامر ونواهی بنابر آنکه او حکیم است ونشاید که خلق را ضایع ومهمل واگذارد واوامر ونواهی که مشتمل بر مصالح ومنافع خلق باشد از وی صادر نگردد وآن رسولان اگرچه باز از خلقند لیکن برگزیدگانند از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت وترکیب ندارند وپرورش وادب یافتگانند بحکمت نزد خدا تعالی واوایشان واسطه باشند میان خلق وخدا

پس فرمود که ثبت ذلک فی کل دهر وزمان واین اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمانی که خالی از وجود نبی باشد وبآنکه واجب بودن ائمه مانند انبیا در عصمت وطهارت وعدم مناسبت بارعیت مگر در ترکیب خلقت بالجمله واجب بودن پیغمبر یا امامی در هر زمانی تا حجت خدا تعالی باشد بر خلق وبا او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش وجواز عدالتش وبباید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار وانظار حکمای سابقین وعلمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی که غایت فکر ونظر اکثر متکلمین بآن نرسیده واگر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هرآینه اقرار مینمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام که جان تشنه دلان قیمت آب وما طریق سایر علما از متکلمین وحکما وصوفیه را در فصول آینده ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع آن طرق مع اختلاف مأخذها ومبانیها ومشارب اهلها وار بابها **فصل دویم از باب دویم از مقاله سیوم در وجوب بعثت انبیا بطریق متکلمین** بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریق ایشان منحصر است در سمع وتصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا الکار از ایشان بغایت مشکل شده چه بطریق ایشان لازم آید الزام انبیا بنابر آنکه چون قائل بحکم عقل نیستند وهیچ چیز را عقلا واجب نمیدانند پس نظر در معجزه واجب نشود مگر از راه سمع وسمع که موقوف علیه نبوتست ثابت نشود مگر از نظر در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه وگوید تا نظر بر من واجب نشود نکنم وتا نظر نکنم بر من واجب نشود قبول قول تو وتصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود وملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی میدانند بنابر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا واهمال نظر در معجزه موجب خوف است لا محاله بنابر آنکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق است وبر تقدیر صدق وعدم اتباع ضرر عاید پس بنابر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزلی را نظر در معجزه کافی باشد بجهة ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال صدق است چنانکه اشاره شد بآن واحتمال صدق

کای محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع با مکان عام پس لابد است اول از اثبات حجه نبوت
و حسن بعثت انبیا و دلیل برین آنست که نبوت مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت عقل در احکام
که مستقل است بادراک آنها و لا تنشئ باحکامی که مستقل نیست بادراک آنها و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهة
تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادات جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بمنافع
ادویه و اغذیه که تا جارت انسان از استعمال آن و راهی نیست عقل را بمعرفت آن بغیر از تجربه و آن
مستدعی زمانیست که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال آنکه
اصل تجربه بسا که مودی بهلاک گردد و غیر آن من الفوائد التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین
شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات است
باشد و اهمال مودی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب شد
و البته ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی
ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیة امور مذکوره و دوام چنین باشد تا بجهتی
تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیوم از باب دوم از مقاله سوم**
در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا خلاصه کلام حکما درین مقام آنست که هر فردی از افراد انسان
در وجود خود بچیزی که منتسب شود بحسن معاش و مودی باشد باصلاح معاد محتاج است بمشارکت جماعتی
از بنی نوع خود تا معاون او باشند در امور محتاج الیها من الاکل و اللبس و سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم
لیطحن هذا مثلا لذلک و یخبز ذاک لهذا و هذا یحوک للآخر و الآخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست
باجتماع و مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تعبیر از آن عبارة از آن اجتماع و مدینه عبارة از آن مکان شد
و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدل و عدل محتاج سنتی و
قانونی که سیاست مدنیه عبارت از آنست و سنت و قانون محتاج است بواضع الهی اذ لا یجوز ان یترک الناس

وآرائهم

و آرائهم فی ذلک مختلفون فیری کل منهم ماله عدلا و علیه ظلما و لابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطب با مردم
تواند کرد و التزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجب است بودن او از افراد انسان و واجب است که
مخصوص باشد عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد
و نبی عبارة ازین انسانست و شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان
و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من
القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء
وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع
و لا تقتضی هذه **فصل چهارم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه صوفیه** در اثبات نبوت بدانکه
غایة وجود انسان سیر و سلوک است بسوی خدا تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الخلق
الی الله یعنی ما سوی از خود بلکه منفی خود نیز و مشاهده ذات احدیه مطلقه بملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات
چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بآن شد مرتبه دوم سیر فی الله بمشاهده ذات احدیه باعتبار تعینی از
تعینات صفات و ظهور از تعین صفتی بتعین دیگر الی آخر التعینات الصفاتیه مرتبه سیوم سیر مع الله
بمشاهده هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و مدیه اعتبار به الا و هو
شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقة متاصلة و الماهیة الامکانیة اعتباریة محضة مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق
و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بتحمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین
و سنن ناموسیه بجهت هدایت لب تشنگان بادیه امکانی بسر چشمه حیوة جاودانی و رد نمودن پراکندگی
و ادنی کثرت اعتباری بجمعیت وحدة حقیقیه که غایة اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا و ارسال رسل بغیر
ازین نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است
بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود مسافر چنین تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان کشتهر آن

مراتب سلوک چهار
اسفار اربع

وجوب تواند کرد و مسئله این حساب فرمام توفیقی است که رفیق هر سالکی است بنا بر عدم مناسبت نتوانست بود شده
نماند که اشتمال طریقه مذکوره الی عبدالله علیه السلام بر طریقه حکما و متکلمین بغایت ظاهر است و اما اشتمالش بر
طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن نیز ظاهر شود از تامل فی قوله علیه السلام مؤید من عند الحکیم العلیم بحکم
جبر لفظ عند اشاره تواند بود بسفر دویم و سیوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بسفر اول
که الی الله است و لفظ مبعوث بین که مذکور است قبل ازین کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوت
مشعر است بر سفر چهارم کما لا یخفی

فصل پنجم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص

نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریق حکما بدانکه حکما گفته‌اند
که در نفس ناطقه نبی باید سه خاصیت مجتمع باشند تا قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوة سرافراز تواند شد
و حتی ان یسمع کلام الله و یری ملائکته و ان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله
و ان تطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوه است قوة
ادراک و قوه تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال
قوتهای سه گانه چه کمال قوه ادراک عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلیم و نظر در ازمنه متطاوله
حاصل باشد او را بسرعت حصول در اقصر ازمنه بقوه حدس بدون تعلم و کمال قوه ادراک جزئی سیما قوه
متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را بحیثیتی که
هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصور معقولات و اتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالات است
باذن الله تعالی و جبرئیل عبارة از وست قوه متخیله مایل شود بسوی قوه عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود
در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی شخصی از و در قوه متخیله بعنوان تمثیل و جزئیت و حکایت
کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را که ذوات مجرده باشند بصورة شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع
محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء و آن معانی مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ معروفه محفوظه که قوالب

معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت و چون طبع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوه و ظهور بوده
اداکند آن صور را بحس مشترک بحیثیتی که صورة ذوات مدرکه بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد
و چنان مشاهد شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضه
عقل فعال علوم و احکام را باذن خداست پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ مسموعه کلام
باشد از جانب خدا و چنانکه در مادیات اولا شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از ان متخیل شود
و بعد از ان معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود و بعد از ان متخیل و بعد از ان محسوس
و چنانکه مادی بعد از متخیل شدن اعنی صورت معقوله گشتن قائم بذات خود نتواند بود بلکه قائم
باشد بنفس عاقله کذلک ذوات مجرده بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم بحس مشترک
پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود
و بعد از ان بخیالش و بعد از ان بحسش در آید و همچنین کلام الهی را اول دل نبی شنود و بعد از ان
بخیال در آید و بعد از ان مسموع سمع ظاهر گردد و کلام مخلوقات را اول گوش شنود و بعد از ان
الفاظ مسموعه بخیال در آید و بعد از ان معانی مدلول فهمیده شود پس وحی و خاصیتی از خواص ثلثه درین دو
کمال اعنی کمال قوه تعقل و کمال قوه تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله
بتوسط بشری دویم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام فی خلقه یعبرون عن
در حدیث مذکور از ابی عبدالله علیه السلام اشاره تواند بود بطریقه حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام
الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیاء علوم و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ
مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود اما کمال قوه تحریک آنست که نفس ناطقه در قوه فعل و شدة تاثیر بمرتبه
رسد که هر چه تصور کند و هر صورتی که در خیال آن نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج
موجود شود و این مرتبه کامل متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کائنات چون نسبت او باشد بماده

بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه در تصور غضب و خوف و حیا و خجالت و حیا
این معنی بغایت ظهور دارد و نفس مذکوره در همه بدنی بلکه در همه ماده بمجرد تصور تعلق اراده تاثیر تواند نمود
چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود همه آنچه ماده کاینات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد بخواهش او و باذن
خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه که کمال قوه محرکه است حاصل شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلثه
مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیا
در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدة و ضعف و کمال و نقص

فصل ششم از باب دوم از مقاله سیوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان و کمال مرتبه نبوت است
و آنکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوة نیست و دلیل بر این آنست که استکمال انسان چنانکه
دانسته شد بحسب دو قوه است نظری و عملی و هر کدام منشعب شده بقوی متعدده و رئیس قوی نظریه قوه
عقلیه است و سایر قوی او را که مثل خادم و رئیس قوی عملیه قوة فاعلیه است و سایر قوی عملیه خادم و عمله او
و کمال قوه عقلیه او در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلیم
بشری و دیگری تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت نکنند و کمال قوة فاعلی نیز در دو انقهار
چیز است یکی قوت تاثیر مرتبه که با آفرینش محتاج بآلات و اسباب طبیعیه نباشد دویم انقیاد و
اطاعت سایر قوی عملیه مر او را پس کمال قوت نظریه بکلا جزئیه بروجه اتم منوط است بخاصیة ثالثه
اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوه عقل عملیه با جد جزئیه که قوة تاثیر باشد منوط بخاصیه ثلثه انقهار
و از قوه تاثیر حاصل شود مر او را کمال او بحسب جزو دویم بنا بر که انقیاد سایر قوی است چه شدت قوت
تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لا محاله پس غایة کمال مر انسان را الجب کلا قوتیه النظریه والعملیه منوط بخواص
ثلثه مذکوره باشد که مرتبه نبوة با [illegible] مشتمل است بر آن پس غایة کمال انسانی مرتبه نبوت باشد قال الشیخ
فی الشفاء النفس الناطقه کمالها الخاص لها ان یصیر عالماً عقلیاً مرتسماً فیها صورة الکل والنظام المعقول

فی الکل

فی الکل والخیر الفایض فی الکل ثم قال وافضل الناس من استکملت نفسه عقلاً بالفعل وحصل الاخلاق التی
یکون فضایل عملیة وافضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذی فی قوة النفسانیه خصایص
ثلثة ذکرناها ثم قال رؤس هذه الفضایل عفة وحکمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهی خارجة عن الفضیلة
النظریة من اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر ربا
انسانیا یکاد ان تحل عبادته بعد الله هو ان یفوض الیه امور عباد الله وهو سلطان العالم الارضی
وخلیفة الله فیه **فصل هفتم از باب دوم از مقاله سیوم در بیان مرتبه خاتمیت** و آنکه اعلی
مراتب کمالات انسانی مرتبه نبوت است و مرتبه نبوت نیز مشتمل است بر مراتب متفاوت و ادنی مراتبش
مرتبه ایست که مشتمل است بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص
مذکوره باشد که اقوای از او در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه جز مرتبه ممکن نتواند بود و آن
مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر اول است از واجب تعالی و مرتبه بالاتر از آن نیست مگر وجود
مرتبه واجبی و آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاست
که نبوت چون بآن مرتبه رسید ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در
سلسله عودی موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی آنجا بسر گذارند و دایره وجود بآن
تمام شود و بیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول
اول البته لا محاله اشرف موجودات امکانی باشد که اشرف از او ممکن نبودی و اگر بودی اول اعظم
شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود بنابر حصول واسطه و قلت و کثرت وسایط متفاوت
و متنازل شود تا بمرتبه که نازلتر از او موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول
باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی اختلافها و
بعد از آن جسم مطلق علی تفاوته و نازلتر از جسم مطلق بالفعل موجودی نتواند بود چه هیولی اگر چه نازلتر

از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و مازالت بین الانواع جسم مطلق
عنصر است و باینجا منتهی شود سلسلهٔ وجود بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسلهٔ وجود عودی در تصاعد
و بسایط عنصری چون ممتزج شوند و قابل صورة ترکیب گردند وجود مرکب لا محاله اشرف از وجود بسایط
عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول درجات در شرف وجود مرکب معدنی است و
بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از آن انسانی و مراتب انسان مختلف باشد و اشرف
مراتب مرتبهٔ نبوت است و مراتب نبوت نیز متفاوت است و اشرف از همه مرتبهٔ خاتم الانبیاست و
ترتیب تنازل سلسلهٔ بدو باشد و ترتیب تصاعد سلسلهٔ عود و همچنانکه در سلسلهٔ بدو مابین اول
سلسله و واجب الوجود مرتبه متصور نیست واجب است که در سلسلهٔ عود نیز مابین آخر سلسله و مابین
واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا همچنانکه وجود از و آمده با و عاید شود و مبداء و معاد حقیقی هر دو
واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یک جانب بواجب الوجود و چه هیولی قوه محض است و در جهل
محض و چون این دو سلسله در هر دو سر بهم متصل باشند تشبیه هر یک از این دو سلسله بخط مستقیم مناسب
نباشد چه دو خط مستقیم باهم در هر دو طرف باهم ملاقات نتوانند کرد پس مناسب تشبیه هر یک باشد
بقوسی و چون دو قوس سر بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم رسد و گاه
شکلی دیگر شبیه دایره اما چون شکل دایره اتم اشکال است و ترتیب نظام کل در سلسلتی بدو و عود
اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب باشد پس بوجود خاتم الانبیا دایرهٔ وجود تمام شود و مبدا
و معاد اضافی بهم متصل و مبداء و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبهٔ وجود خاتم الانبیاء بازاء مرتبه
وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب
و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ عودی با مراتب موجودات واقعه در سلسلهٔ
بدوی در شرف مساوی بهم باشند هر کدام بوجهی چه سلسلهٔ ثانیه اگرچه سلسلهٔ مبادی و علل است لیکن متنازل

متصل بهم باشند و در جانب دیگر بهیولی [illegible]

[illegible]

متناهیست از واجب الوجود و سلسلهٔ اولی اگرچه معلول‌اند لیکن متقارب‌اند و متوجه‌اند بمبداء اول و اما در فضل مراتب
انبیا که واقعند در سلسلهٔ عود افضل‌اند از عقول و ملائکه که واقعند در سلسلهٔ بدوی بنا بر وجود قوه
متضاده و مداخلهٔ کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و عقول مجرده **فصل هشتم از باب دویم از**
مقالهٔ سیوم در کیفیت دعوت نبی صلعم شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی متصف
بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورهم سننا باذن الله
و امره و وحیه و انزال الروح القدس علیه و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا
قادرا و انه عالم بالسر و العلانیه و لا ینبغی ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق
لا شبیه له که اگر ازین در گذرانند و تکلیف کنند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقهٔ وجود واجب با آنکه
واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم و لا داخلا و امثال
اینها از مسایل تجرید و تنزیه که ادق و الطف علوم حکمیه و مسایل نظریه است پس بتحقیق که در شغلی عظیم
افکنده مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و او قعهم فیما لا مخلص عنه الا من کان الالمعی الموفق الذی	المعاد
یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره الا بجهاد و کد و تعب عظیم و انما یمکن للقلیل منهم
ان یتصور و احقیقه هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور هر آینه مبادرت بتکذیب
وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مقایساتی که تصدهم عن اعمالهم المدنیه و ربما اوقعتهم
فی آراء مخالفة لاصلاح المدنیه و نشاید نبی را که چنین نماید مردم که حقیقتی هست بغیر ازین در ظاهر	لصلاح
نزد وی که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامهٔ ایشان بلکه واجبست که رخصت ندهد برسیدن حقیقت امور
مذکوره در هر وان بعرفهم جلال الله و عظمته برموز و امثله من الاشیاء التی هی عندهم جلیلة عظیمة
و لا باس ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات یستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث الحکمی بعض	بالجبلة
باک نیست بلکه واجبست که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز و اشاراتی که داعی شود مر جامعی از خواص

امت اگر بحسب فطرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجبست که
بشناسند وجوب اطاعت امر الهی و این را که مهیا و آماده کرده است خدا تعالی برای مطیع ثواب ابدی
و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود شریعت حقه را بالقبول السمع والطاعه و یعرف
للسعادة والشقاوة امثالا مما یفهمونه و یتصورونه واما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا و هو ان
ذلک شیء لا عین رأته ولا اذن سمعته وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم ما هو عذاب مقیم

فصل نهم از باب دویم از مقاله سیوم در بیان سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا
والآخرة علی ما قاله الحکماء و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله
فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی
تدبیری بجهة بقای سنت و شریعت و کلیه درین تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدا و معاد و منع وقوع
نسیان ازین معرفت پس واجبست ایجاب افعال و اعمالی که تکرار آنها در ازمنه متقاربه موجب بقای
تذکر شود پس واجبست که آن اعمال مقرون باشد بما یذکر الله والمعاد و آن الفاظی باشد که بزبان
گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجبست شناسانیدن مر مردم را که ان هذه الافعال مما یقرب
الی الله و یستوجب بها الجزاء الکریم وان یکون ملک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة وهذه هی العبادات
المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد و فایده جهاد تقویت دین و بسطت
بلاد است مع فواید اخری و فایده حج آنست که هر گاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اوفق است
برای عبادت خدا تعالی و آن موضعیست خاصه خدا تعالی و بیتی است مخصوص بوی و مهاجرت و مسافرت
بسوی آن موضع مهاجرتیست بسوی خدا تعالی هر آینه ازین مواظبات اثری عظیم در نفس بهم رسد و منزل آن
باشد که نفس بوجهی مهیای قطع علاقه بدنی شود و متوجه عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام اگر چه امریست
عدمی اما تنزیه عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عبادات است بلکه افضل عبادات عبادتیست که فرض کند مباشر آن

خود را

خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدا تعالی میکند و مناجات با او مینماید و فرض کند خود را که در پیش خدا تعالی ایستاده است
و حاضر شده نزد او پس باید خود در پیش خدا تعالی مراعات کند هر چه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل آن
جاری شده باشد از خضوع و خشوع و غمض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب و هذه
هی الصلوة پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه بصلوة شود مثل آن احوالی که وقت
ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آن من الطهارة والتنظیف و کذلک یسن له فی کل
وقت من اوقات العبادة آدابا و رسوما محموده و انتفاع ازین عبادات بر دو گونه است احدهما
رسوخ ذکر الله والمعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرایع بسبب ذلک و این منفعتی است
که معظم آن راجع است بنظام امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ارتیاض باین
عبادات از اکتساب هیئت بدنیه که مضاد اسباب سعادت است و این منفعتیست راجع بصلاح معاد
و هذا التنزیه یحصل باخلاق و ملکات تکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن
فتدیم تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة
و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملائکة و عالم السعادة شائت ام ابت فیتقرر لذلک فیها
هیئة الانزعاج عن هذا البدن و تاثیراته و ملکة التسلط علی البدن فلا تنفعل عنه فاذا جرت علیها
افعال بدنیة لم تؤثر فیها هیئة و ملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه ولذلک قال
القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملکة الالتفات
الی جهة الحق والاعراض عن الباطل و صار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة
بیان این سخن آنست که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت بر سنن و آداب شرعیه موجب صرف نفس است
از بدن و لذات بدنی که هر آینه امریست زایل فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه بسوی عالم
الهی و فضای تجرد حقیقی و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ شود و ملکه گردد

النذاذ نفس ناکن بمرتبه رسد که اعدا عدو خود امر را داند که موجب انحراف او از عالم باقی و توجه این
عالم فانی باشد و توجه بامور بدن و دنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود و محجوب‌ترین
امور در نظر او خلاصی از این بدن و علایق این بدن باشد و از اینجاست که جناب مقدس مرتضوی
علیه السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری گردانید که فزت برب الکعبه و از بعضی
نقل شده که بهنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجااند شاهزادگان
عالم که این لذة را دریابند و لذة ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر مسئلهٔ علمی بمنزلهٔ روزنی است بعالم
ملکوت و ورود شبهه بمنزلهٔ پرده عنکبوت که روزن بآن گرفته شود و دفع شبهه و حل عقده بمنزلهٔ برطرف شدن
پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و آن لذتی است که هیچ لذتی بآن نرسد و اما بیان
استشهاد بآیهٔ کریمهٔ ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که فعل حسنه هر گاه ملکه شود و اثر آن
در نفس رسوخ یابد و نفس بوجود آن ملکه نورانی شود بسبب نورانیه قبول ظلمت سیئه نکند و ارادهٔ آن
از او صادر نگردد و داعیهٔ ذنب بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات گردد و معنی اذهاب
سیئات همین باشد و موید این است آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در باب صلوة خمس
یومیه که هر که شبانروزی پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجای آرد هر آینه در نفس او
هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهری از آب صافی که بر در خانه جاری باشد بدرود
و سر و تن بشوید هر آینه هیچ وسخی در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه فعالیت که اگر فاعل آن
معتقد نباشد بودن او را از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر خدای تعالی و اعراض از غیر خداست
هر آینه سزاوار است که فایض گردد از آن لطف عظیم از جهت تزکیه نفس فکیف ان یعلم ان النبی من عند الله
و بارسال الله و وجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما یسنه فانما هو ما وجب عند الله ان یسنه
و انما یسنه من عند الله تعالی **فصل دهم از باب دویم از مقالهٔ سوم در بیان عصمت انبیا** بدانکه طریقه

بمشابه پرده انشی ء

حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنا بر تحقیق حکما نالیه جمیع قوای نفس مطیع و منقاد عقل
من حیث هو عقل ممتنع است که ارادهٔ معصیت و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت عزیزه است که با وجود
آن داعی بر معصیت نتواند شد یا قدرت بر آن و این عزیزه عبارت از قوهٔ عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای
نفس شود و اما طریقه متکلمین و دلیلی برین مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین
چه هر گاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق تمام بافعال و اقوال آن حاصل شود و مکلف بسبب آن بطاعت نزدیک
او نزدیک و از مخالفهٔ آن دور شود و لطف هر آینه واجب بر خدای تعالی پس عصمت انبیا واجب باشد و چون
عدم ثبت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع افراد ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت
چه لامحاله لطف درین صورت اتم باشد بلکه حقیقه لطف باین متحقق شود که موجب نفرت هیچ وجه در هیچ وقت
متحقق نباشد **فصل یازدهم از باب دویم از مقالهٔ سوم** در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات
اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشاء آن خاصیه ثالثه است از خصایص ثلثه
مذکوره چه هر گاه نسبت نفس نبوی بماده کاینات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند در رو حادث شود و هر صورتی که
ارادهٔ زوال او کند از او زایل شود پس ابراء امراض و ازالهٔ عمی و احداث صحه و افاده بصر و امثال آنها بمجرد
تصور نبی که هر آینه باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین تبرید سخن و تسخین مبرد و اشباع جایع و احضار
غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثال ثابت چنانکه در مجی شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع
و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیله حاضران متحقق شود
و اثر زبان حال که معانی مخصوص است در خیال ایشان صورهٔ لفظ و صوت گیرد اثر زبان قال بپذیرد پس حال
مفارقت نبی از اسطوانه ناله شنوند و معنی دلالهٔ عقلیه مخلوقات را که حصات نیز از آنهاست بوجود عظمت
و جلال صانع تسبیح آن استماع کنند پس خرق عادت و صدور اعجاز نظر با استماع تسبیح عقلا و حنین حاصل شد و هم از
نظر بصدور حنین و تسبیح از جذع و حصاة و همچنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بتادیه صورت سریری
اداز

اعاز ۱۲

مثلا بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است
و آن تواند بود که بتصرف در ماده بدن میت باشد و فعله بنوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که بتصرف
در متخیله و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کردد و نیز از انجمله شق قمر
و خرق افلاکست و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکنست چه خرق
افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است و باین محج شود معراج جسمانی نیز و قضیه
معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعالی که مخصوص ماده کاینات است انفعال تجددی است
که از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه باشد بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه
مترتب بر خاصیتین اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات
مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و گفتیم
که در حالت یقظه است و در حالت منام سایر انام نیز در اکثر احوال بمنع روی دهد و گاه محتاج بتعبیر باشد
و این در وقت محت محاکات متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این
در وقت تقصیر متخیله باشد و انفرادش بفعل و تحلیل و ترکیب فصل دوازدهم از باب دویم از مقاله سوم
در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم و صدق مدعی نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای
ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوت نظری کرده باشند و عارف بمبداء اول و مبادی
اول و ثوانی شده و جهه نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت چه معرفت خواص ثلثه ایشان را
بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوه و تتبع ببینات و اعراض وی
نیز امداد ایشان نموده مفید حصول جزم بصدق صادق و کذب کاذب باسانی شود و اما بر جمهور عامه کاین
این امر بغایت دشوار باشد و محتاج شوند لا محاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجزه محتاج باشد
بعقل تام و تمیز ما لا کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشان را اتخاذ تقلید عقلای خود تا بتدریج نور

نبی

تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استوار یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی
اگر موفق شوند بتعلیم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوة ایمان
ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی تفصیلی رسد و الا اگر قاصر باشد از اعمال نظر و قبول تعلیم اکتفا بایمان
اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی
الهی را قصد ده سازند و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مودی باصلاح معاش و نجاة معاد
گردد و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبدین و کهنه و مانند آنها و تمیز آن
عاریست دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان کرد لیکن موقوفست بعقلا که تمیز میان
حق و باطل تو اند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند فصل سیزدهم از باب دویم از مقاله سوم
در اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی
باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقل و شعوری باشد محتاج
بمشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخص معین بعد از انقضای زمان معین منحصر است در طریق
تواتر اخبار دال بر ادعای شخص معین مر نبوة را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و امتناع ما علم
با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه متحقق است برای ما از راه تواتر بنوعی که
قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید ثانیه
و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است
که متواتر است ثبوت آن از آنحضرت و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه در آوردن مر بلغای
عرب را و عجز نمودن آن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن اوست در اقصای مراتب بلاغت
و اعلای درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی الفنون
العربیة و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان بمانند آن به فضلا عما

بیساویه معلوم است ازانیکه اگر واقع معلوم شدی هر آینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور
متوافر است بحقیقتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه
قرآن بنا بر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت
درمیان عرب بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد
معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشری است و علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی و
فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون
ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی علیه السلام ثعبان و منقلب
شدن عصا بصورة حیة و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران از آن شبیه بود بسحر آن ساحران که
ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی است بحدی که نزدیک بود که موجب خوف
موسی عم نیز شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که علم موسی
علیه السلام اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده
افتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام که غالب بر مردم علم طب و ازاله مرض بود و اعاده
صحة لهذا معجزه عیسی علیه السلام که احیای موتی و ابرای اکمه و اعمی بود از آن جنس نمود و کاملان در طب
دانستند که ازاله مرض و اعاده صحت ممکن است نه ازاله اکمه و اعمی و اعاده حیوة و بقا و همچنین در زمان
داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود باهنگی که از استماع آن وحوش
و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در وقت بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله فصاحت و بلاغت بود
و این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال لهذا اظهر معجزات آنحضرت قرآن مجید است که مشتمل است بر حقایق
و دقایق این فضیلت بمرتبه که اشتمال کلام بشر را بآن مرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب با آن همه نیز را میدیدند
و بنا بر شدة عداوت و غایت عناد ایمان نمی آوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر معارضه قرآن

نبودند مضطرب شدن ایشانست باقتحام قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه
در مقاتله و ظاهر است و معلوم بحدی که جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور شان بودی التزام آن در
معارضه قرآن هر آینه اختیار آن مینمودند و قرار بهلاکت نمیدادند و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه
بحروف نمی نمودند پس ثابت شد معجز بودن قرآن مجید و چون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را
و اتیان بمعجزه قرآن و تحدی بآن پس ثابت باشد نبوت آنحضرت و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع
وقایع و امور و احوالیست که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر و امثال آن و هر یک
ازان وقایع و امور و احوال اگرچه باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک میان آنها متواتر است و علم
بمضمون آن حاصل چون علم بشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هر یک از وقایع رزم رستم و قصص جود حاتم
اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان آنها بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل شجاعت رستم
و جود حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد و این نوع
از متواترات را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتیست بوقوع و وجود امری از امور
محسوسه که آن جماعت از کثرت تنها و یا از تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند که عقل تجویز
اتفاق و مواضعه ایشان در کذب نکند و نزد محققین در اهل تواتر عددی معین معتبر نیست چه گاه
باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عدد بیش از آن حاصل نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر
ازان حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است
یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات بنا بر آنکه جایز است در معقولات حصول
شبهه که اکثر از دفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب
علم برای سامعان نشود دویم بودن اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن
بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان بر کذب نکند سوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول

چه هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر آینه مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر متواتر که مجموع
امور ثلثه حاصل باشد لامحاله مفید علم قطعی باشد و خلاف است در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست
یا نظری و کثیری از علمای ما بر آنند که از هر دو قبیل می باشد و کمان من آنست که مطلق ضروریست در بعض مواضع
مشتبه میشود بنظری بنابر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتامل تا ظاهر شود تحقق آن امور معتبره
و نظیر این باشد آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل را توقف لازم شود بنابر عدم حصول تصور
طرفین چه جایز است بودن التصدیق ضروری و تصور طرفین نظری و مثل این احکام و اخل احکام ضروریه باشند
و بالجمله معجزات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند که از فوق [illegible]
و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسی است یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول
امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصاه و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادت شات
مشویه و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب قبل مبعثه و انکسار
ایوان کسری لیله مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور دوم الامور العایده الی
ذاته مثل النور الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان ولد و مثل ولادته مختونا و اضعا احدی یدیه
علی عینیه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت بود و مثل طول قامته عند الطویل
و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه سوم الامور المتعلقه بصفاته و آن
اتصاف آنحضرت است بصفات حسنه و اخلاق جمیله بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن تمامی
اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز از اقدام بر فعل قبیح که تا بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت با شدة
عداوت و ظهور معاندت کذبی و قبیحی بآن سرور نسبت نتوانست داد و ادعای او نتوانست نمود و معلوم
میشود که در اتصاف باین صفت کامل بمرتبه بوده که قابل تهمت بمقابل آن نبوده و الا شدة اهتمام قریش در
اختلاق عیبی و افترای کذبی نسبت بآنحضرت در غایت ظهور است و نیز در امانت بمرتبه بوده که قبل از بعثت در میان

ازقبل

از نظر است

قریش ملقب بامین شده و دیگر آنکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرت اعادی و شدة معادات قریش قبل از هجرت
و عظم حروب و شدة مقاتله و عدد و عدت اعادی و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت او ان عظم الخوف مثل
یوم الاحد و یوم الاحزاب استشعار خوف و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم ننموده و این بر ثبات و الحق بر کمال
قوت قلب و وثوق بمواعید الله حیث قال تعالی والله یعصمک من الناس و قال تعالی حسبک الله قال تعالی
لا تنصروه فقد نصره الله و دیگر آنکه کان عظیم الشفقه و الرحمة علی امته تا آنکه خطاب آمد لعلک باخع نفسک
و لا تذهب نفسک علیهم حسرات و لا تحزن علیهم و امثال ذلک و مضمون همه آنکه تو خود را خواهی کشت و نفس
خود را در حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد از آنکه امت تو ایمان نیاورند و قبول ننکنند و دیگر آنکه در کثرت
سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بوده که معاتب شد بقوله تعالی و لا تبسطها کل
البسط و نیز قریش عرضوا علیه المال و الزوجة و الریاسة حتی یترک هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم
و باقی بود برین سیرت رضیه و طریقه مرضیه من اول عمره الی آخره و ظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلک
و دیگر آنکه کان علیه السلام مع اهل الدنیا و الثروة فی غایة الترفع و مع الفقراء و المساکین فی غایة التواضع
و همچنین سایر صفات کمال آن سرور که در شهرت از آفتاب اظهر است و نیز در هر یک از این صفات کمال در مرتبه
عظمی و مرتبت قصوی بود که هر یک از آنها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات است فضلا عن
الاجتماع بجمیع تلک الصفات و اما معجزات عقلیه آن نیز بر چند نوع است الاول انه علیه السلام ظهر من قبیلة
و بلدة ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم و لم یرد
احد من العلماء و الحکماء الی تلک البلدة و لم یتفق له علیه السلام سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام و
کانت مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله و احکامه هذا
المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزداد علی ما هو وارد فی القرآن المجید
ذلک و ایضا ذکر قصص الاولین و تواریخ المتقدمین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطاء فی

بلدة
و فیها احد

شی منها ولم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد فکانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاولیاء
والاعداء فکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال لا تیسر الا بتعلیم الهی وهدایة ربانیة
دویم آنکه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار نبوت خوض در مسایل الهیه نه بر سبیل طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده
و تعلیم ظاهر نشده و نه بحثی از امور متعلقه بنبوة و رسالة متحدث و متکلم بوده و بر زبان مبارکش جاری
نشده و دلیل برین آنست که اگر چنین بودی تقالت القریش افنیت عمرک فی التدبیر والتامل و
تحصیل هذه الکلمات حتی قدرت الان علی اظهارها و چون اعدای دین این طعن نکردند ظهر انه علیه السلام
ما کان شارعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضی من عمره اربعون سنة ولم
یخض فی شیء من العلوم ثم خاض فیها دفعة واتی بکلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته والاتیان
بمثله فصریح العقل یشهد بان هذه لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل سیوم تحمل اعبای رسالت و اثقال
نبوة و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار برین بحیث لم یتغیر من النهج الاول ولم یظهر فی
عزمه فتور ولا فی اراده قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد العسکر العظیم والانصار والاولیاء و ملک البلاد والقاهر
والسلطنة الظاهرة الزاهرة و نفذ حکمه وامره فی الاموال والانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا
والاقبال علی الاخرة والعقبی و بدیهه عقل حاکم است که مثل این امور مبنی نتواند بود مگر برامری عظیم که نجات
اهم واعظم از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه و شوکت باشد چهارم اجابت دعوات پنجم اخبار
بمغیبات و این هر دو از مرتبه عد و احصا افزونست و از طریقه ضبط و حصر بیرون چنانکه در کتب تفاسیر
تفاصیل آن مسطور است و در میان اهل سیر و تواریخ حکایات آن مشهور ششم اخبار بود و بشارات متقدم
زنعتش در کتب سماویه و صحف الهیه کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة والانجیل
قال الله تعالی الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة
والانجیل و قال تعالی حکایة عن المسیح مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد و قال یا اهل

الکتاب

الکتاب لم تکفرون بآیات الله وانتم تشهدون و قال الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه
کما یعرفون ابناءهم و کان کما اخبر واقع فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتابین لشدة حسدهم علیه
وعداوتهم معه و نیز اگر دروغ بودی ادعای آن منافی غرض بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او را دروغ
خود یابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله فلا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی
غرضه و یمنعه عن مطلوبه و شک نیست که آنحضرت عاقلترین ناس بود و حاذقترین مردم بمصالح و
مفاسد غرض و مطلوب پس چون اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست نمودی واما النصوص
وارده در کتب
الواردة در کتب انبیا متقدمین که منقول شده چند نص من التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سینا
واشرق من سعیر واستعلن من جبال فاران و مراد از جایست از انزال توریة بر موسی در طور سینا و
انزال انجیل بر عیسی در سعیر که مسکن وی بود و قران بر محمد صلی الله علیه واله بمکه فان فاران فی طریق مکة
قبل العدن بمیلین او نصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی
اخوتهم مثلک واجری قولی فی فیه و یقول لهم ما آمره به و ظاهر است که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد
اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتوانند که مراد عیسی یا یکی از انبیاء بنی اسرائیل باشد
بلکه نتواند بود مگر محمد صلعم و ما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابراهیم ان هاجر تلد و یکون من ولدها من
یده فوق الجمیع و ید الجمیع مبسوطة الیه و ظاهر است که مراد محمد است صلی الله علیه وآله چه هاجر مادر اسمعیل است علیه
السلام و من الانجیل ما ورد فی الاصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ربی حتی یمنحکم و یعطیکم فار
قلیطا لیکون معکم الی الابد و الفار قلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما
فار قلیطا که شریعت او تا ابد باشد و معنی فار قلیط کاشف الخفیات است و مراد محمد است صلی الله علیه واله
وسلم و ما ورد فی الخامس عشر فاما فار قلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی و یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء
هو یذکرکم ما قلت لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی

فارقلیطا روح القدس است که خدای من بفرستد او را بنام من یعنی بسبب نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیا را شما
و او بیاد شما خواهد آورد هر چه گفته‌ام من پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید باور کنید و ایمان آورید و
ورد فی السادس عشر اقول لکم الآن حقا یقینا ان انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم
الفارقلیط و ان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من پیش شما بهتر است برای شما اگر من نروم
بسوی خدای خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را قال اذا جاء روح الحق و الیقین
یرشدکم و یعلمکم و یدبرکم بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح الحق و یقین
که فارقلیط است ارشاد و تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر خواهد کرد شما را بجمیع خلق چه تکلم نیکو بنا بر آنکه از پیش خود نگوید
بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک و شرایعک
مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة و الامم یخرون تحتک یعنی شمشیر بر بند ای صاحب عظمت و جبروت
بنا بر آنکه شریعت تو مقرون است بهیبة دست و بازوی تو و سهام تو تیز کرده شده‌اند و جمیع امم در تحت
حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم الناس انه بشر یعنی ابعث
محمدا صلی الله علیه و آله را تا بدانند مردمان که عیسی بشر است انتهی و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که
و امثال هذا کثیرة فی کتب الانبیاء المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم و لا یقدر الیهود
علی دفعها او صرفها الی ملک او نبی آخر و لا علی ان یکتمها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیاء متقدمین
بسیار است و بحدی که مخالف قادر بر دفع آن نیست و تاویل آن به پادشاهی یا پیغمبری دیگر نتوانند کرد و بر
کتمان او نیز نتوانند نمود و الحمد لله علی ظهور الحجة و بالجملة کان علیه و آله السلام مستجمعا للغایة القصوی
من الصدق و الامانة و العفاف و الشجاعة و الفصاحة و السماحة و الزهد و التواضع لاهل المسکنة و
الشفقة علی الامة و المصابرة علی متاعب الرسالة و المواظبة علی مکارم الاخلاق و قد بلغ النهایة
فی العلوم الربانیة و المعارف الالهیة و تمهید المصالح الدینیة و الدنیویة و کان مجاب الدعوات مطلقا

علی المغیبات

علی المغیبات و چون بر مجموع مقدمات مذکوره مطلع شوی قادر شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله
اثبات نبوت پیغمبر ما صلعم الاول انه علیه السلام ادعی النبوة و اظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر
و الاتفاق و اما اظهار معجزه بنا بر آنکه ظاهر شد و ثابت گشته اما بر حکمای محققین و علمای محصلین که مانند
بعلوم عقلیه و اصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بجهت اشتمال علی اصول التوحید و حقایق
و معارف ما لم یبلغ الی ادنی درجة لا فلسفة الفلاسفة السابقین و لا مشاهدة الصوفیة اللاحقین
فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من الحقایق الادبیة و الدقایق العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن
بجهت اشتمال اوست از اصول توحید و حقایق و معارف قدری را که نرسیده است با دنی مراتب آن
نه حکمة و لا فلسفه اولین و معرفت مشایخ آخرین با ملاحظه آنکه با قاصی مراتب فکر و نظر و بیان او موصول
ایشان با علی مدارج شهود و کشف عرفان بی آنکه ملاحظه کرده شود با اشتمال حقایق و دقایق علوم عربیه
که فصاحت فصحای عرب با کمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه از درجات آن نرسیده یعنی در
اعجاز قرآن مجید اشتمال بر حقایق و معارف کافی است نزد حکما و عرفا بی آنکه اشتمال بر دقایق حقایق ادبیه
کافیست نزد سایر علما چه حاجی آنکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین با هم و اما بر جمهور بسبب التواتر
فانه صلی الله علیه و آله ادعی النبوة و اظهر المعجزة مثل شق القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصاة و اشباع الخلق
الکثیر من الطعام القلیل و نبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس
مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق فنون عربیه نیستند پس قرآن معجز برای ایشان
نمیتواند شد بلکه معجزه برای ایشان امری است که متواتر است المعنی اعنی معجزه نمودن و رفض قضایای
مشهوره و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون جمله
مذکوره اوست متواتر است و نیز معجزه قرآن و دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سببی که برای محققین از
خواص شده بلکه بنا بر آنچه متواتر شد تحدی آن حضرت بقرآن یعنی در معرض معارضه در آوردن جمیع بلغا و کامل

در بلاغت و فصحای بالغ و در فصاحت عن العرب العرباء والمهرة الاوبلاء مع كثرتهم وكثرة امثال شهرتهم بحاية
العصبية والحمية الجاهلية في جدال ونشاكلهم على المباهات وتماديهم في المبارات فعجزوا عن الاتيان بما
يساويه او يدانيه ولو باقصر سورة حتى آثروا المعارضة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح
دون المدافعة بالرماح فلو قدروا اما المعارضة لعارضوا ولو عارضوا الالينا الينا فلوان نقلوا التوفر الدواعي
على نقل امثالها وعدم الصوارف عنه في حال من احوال البايعين فصحای زمان رسالت همگی کامل در بلاغت بودند
و بالغ با قصی مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله سیوف بر معارضه بحروف اختیار نکردندی
و حال آنکه مقاتله بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هر آینه منقول میشد و
خبر آن بما میرسید بنابر آنکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه
واقع نشده باشد بنابر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست که موجب اسکات و
الزام خصم است بلاشبهه دلیل دویم مجتمع بودن در آن حضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر ژندیده و آداب
مرضیه و کمالات جلیه من العلمیة والعملیة و محاسن نفیسه نفسیه و بدنیه و محامد نسبیه و حسبیه بغایت که جزم کند عقل
بامتناع اجتماع آن مگر در نبی دلیل سوم هر که نظر کند در آنچه مشتمل است بر او شریعت مطهره او مما یتعلق
بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات والآداب والقصص و بداند آنچه در انها است
از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش و معاد هر آینه شک نکند در آنکه امور مذکوره نتواند بود
مگر بوضع الهی و وحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت در کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اعوان
و اعوان و قلت انصار و خلاف بر خوشتن محاربه و مقاتله و مخاصمه و مجادله جمیع اهل عالم و سکان ارض
چه احاد و چه اوساط و چه اکابر و چه جبابره و ضلالت شمرد رای همه را و سفاهت و زشتی اخلاق و عادات
جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع
ادیان و افزود هر روز باعصار و تمادی زمان و منتشر گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم و

تغیر در احوال و ملة

کافر

کافه اعادی در عالم و شیعتان با کثرت عدد و وفور شوکت و حمیت در صدد منازعت و مخاصمت با او در آمده غایت جهد و
نهایت مقدور در مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره از نار شرع فهل یمکن ان
یکون ذلک الا بعون الهی و تایید سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوة و وجوب بعثت بجهت
ضرورت و حاجت و زمان ظهور آنحضرت زمانی بوده که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی
الی الصراط المستقیم و یلبس سنن الصلاح من الدین القویم و ینظم الامور و ینضبط حال الجمهور چه آن زمان زمان
فترة رسل و تفرق سبل بوده و انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم با مور باطله مشتغل
مشغول بعبادت اوثان بوده و کار عجم تعظیم نیران و سعی ترک تخریب بلاد بوده و تعذیب عباد
و محل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر و یهود بر جهود بودند و نصاری جباری و سایر فرق در بوادی
ضلال و جمهور امم در اودیه خیال فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث
من یجدد امر الدین و هل یظهر احد لصلح لهذا الشان و یمهد هذا البنیان الا محمد بن عبد الله خاتم النبیین
و سید المرسلین صلوات الله علیه و علی عترته الطاهرین دلیل ششم چون نبوت انبیای سابقین ثابت
بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده شده بوجود پیغمبر متصف بصفاتی که مجتمع است در آنحضرت
و آن انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف باوصافی که ثابت است در آن سرور پس ثابت شد
صحت نبوت آن سرور علیه الصلوة والسلام و این ادله سته از جمله دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد قوة
یقین میشود شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوة را امری محال میدانسته رساله نوشته در اثبات
اثبات نبوة و در رساله ثبوت نبوة کرده میگوید که چون ثابت شد امکان نبوة و وجوب وجود انبیا پس اثبات
نبوت پیغمبر ما بنابر ظهور امر و وضوح حال محتاج به بیان نیست فصل چهاردهم از باب دویم از مقاله سوم
در معنی ضروری دین و بیان آنکه سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت دین ثبوت آن حکم
و کونه من الدین محتاج برهان نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیه و مثل عدد رکعات کل واحدة منهن

ودمثل وجوب الطهارة للصلوة لان الغسل للصلوة الى غير ذلك پس محال است حکم بجزء مقوم دین باشد
و یا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنابر آنکه مستلزم اوست چه نفی جزء و لازم مستلزم
نفی کل و ملزوم باشد و ضروریات دین و علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه و همچنانکه
منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج است از فطره عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطره دین لهذا
تکفیر منکر ضروری دین واجبست و حصر ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد چنانکه بسیاری از احکام
بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنابر عدم التفات نفس بسوی آن و عدم ملاحظه آن با جهته
که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت انکار آن نیز کند و چون تنبیه بر آن کنند و رجوع
بنفس خود من حیث العقل کند و ملتفت الیه شود جزم حاصل شود به بدیهیتش کذلک کثیری از ضروریات دین
تواند بود که مغفول باشد عن کونه من ضروریات الدین و چون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم شود
ضروری دین بودنش و بنابر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبت نیست و من در خاطر دارم که بهر که توفیق
الهی مساعدت نماید در رساله علیحده ودرین بنویسم انشاء الله تعالی و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است
قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه آنست که افاده کند
جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در سمعیه آنست که مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگرچه
ثبوت در دین مستلزم نیست ثبوت نفس الامر را لیکن بواسطه ثبوت دین مستلزم است و قطعی عقلا آنست که
مستلزم ثبوت نفس الامر بی واسطه ثبوت دین باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل قطعی عقلا و دلیل سمعی نیز
چه دلیل عقلی آنست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی واسطه سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی
آنست که دلالتش بواسطه سمع باشد یعنی اعم از آنکه جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس
دلیل سمعی قطعی آنست که هر مقدمه سمعیه که در وی ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه
قطعی عقلا آنست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از مقدمات

باکمل

عقلا و دلیل سمعی نیز

و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی

بجونی

سمعیه اش چنین نباشد چنانکه دلیل عقلی ظنی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه
مسلمی یا مشهوری یا امثال آن باشد و باید دانست که دلیل عقلی آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و
سمعی آنست که جمیع مقدماتش سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی آنکه جمیع مقدماتش سمعی
باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوفست بر علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد
مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لااقل از جمله مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول است که ثابت گردد
عقلا و دلیل سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالة لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود
یا نه جمعی برآنند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنابر آنکه دلاله لفظی موقوفست بر ده مقدمه
ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی اول معرفة لغات که منقولست بخبر آحاد و که نیست مگر مفید ظن
دوم معرفة نحو و نحو منقسم شود باصول که منقولست بخبر آحاد و فروع که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند
مگر مفید ظن سوم علم بعدم اشتراک لفظ چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم تقدیم و
تاخیر هفتم عدم مخصص هشتم عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این عدمات
مظنون اند چه مستند نیستند مگر بعدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجود فی نفسه و حق آنست که
دلالة لفظیه گاه باشد که مقترن شود بقرائن و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر یا بالعقل و چون مقرون
بقرائن معلومه قطعیه باشد لامحاله مفید قطع تواند شد پس حق آنست که دلیل لفظی قطعی تواند بود
[illegible] بدانکه اجماع از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین
در امری از امور متعلقه بدین و خلافست میان ما و ایشان در حجیت اجماع جهت امامیه بر آنند که وجه حجیت اجماع
وجوب دخول قول معصوم است چه جایز نیست خلو زمان از وجود او و اقوال مجتمعین پس بنابر مذهب امامیه
اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطع است لامحاله و مخالفین امامیه بر آنند که حجیت اجماع
بنابر امتناع اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستند شده اند درین امتناع باخبار آحاد داله بر عدم اتفاق امت

مگر مفید ظن

و چون اجماع دال است

اتفاق امت است بر خطا

برخطا و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلا دانند پس بنابر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع
یا الکا اخبار آحاد است و دلالت بر امتناع اتفاق ثبت را در چه تواند بود که عدم اجتماع بنابر وجود معصوم باشد چنانکه
امامیه دانند پس مستند اجماع مفید ظن ضعیف بیش نبود پس چگونه قطعی تواند بود و ادله مذهب قائلین با امتناع
عقلا بغایت ضعیف است چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهر این
قابل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله
ادله سمعیه قطعیه کتاب و سنت متواتره است هر گاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و خلافت خلیفه
من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد او نیز باشد اما بر سبیل رجحیت
مانند سماء چه اطلاق شی بر سحاب نیز و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی
تواند بود بضم مقدمه خارجیه چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر خطاب باشد قبیح است عقلا
و اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از سما
معنی ظاهری باشد و مراد از انزال خلاف ظاهر یعنی تقدیر اسباب نزول و یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد
و از سماء خلاف ظاهر ای من السحاب و از این مقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قرآن مجید و تواتر از
ادله قطعیه عقلیست نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد فصل یازدهم
از باب دویم از مشارق سیوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق
مسئله بدا اول آنکه مراتب نبوت واجبست که مشتمل باشد بر مرتبه خاتمیه که بالاترین مراتبست و آن مخصوص
پیغمبر ماست و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت و در مرتبه ثبوت دین آنحضرت
و نیز نص قرآن مجید دالست بران و هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و ثبوت این
خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت
دویم شمول و عموم شریعت مطهره وی جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع س ی بشریعت وی

جمیع ملل و شرایع
سابقه بشریعه وی

ابوز

و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص وما ارسلناک الا کافة للناس و لطف
بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح
ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحه و تمسک ایشان بقول حضرت موسی علی نبینا و علیه السلام تمسکوا بالسبت
ابدا در نهایت وهن است اما اول بنابر جواز تغیر مصالح و مفاسد نسبت با شخاص و ازمان و اما ثانی
بنابر عدم ثبوت نقل و بنابر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در شرح بابیه ایمان بتفصیل مذکور شده و
اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر است که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر
جایز باشد نسخ لازم آید بدا چه نسخ ابطال حکمیست که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی می بود مثلا هر گاه شارع واجب
کرده صوم عاشورا بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده
در زمان ظهور ناسخ و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مفسده و اشتمال آن
مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر
بوقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد
و نظر بواجب الوجود که موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش آنست که ایجاب صوم با علم بعدم
مصلحه صوم در زمان ثانی گاهی قبیح می بود که مصلحه منحصر می بود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحه
منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحه است تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل
مصلحه فعل یا بر مصلحه اقوی از مصلحه فعل باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم بذبح
اسمعیل علی نبینا و علیهما السلام و نسخ آن بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا وقت
لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان بمامور به واقع شود و لو مره واحده
بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنابر این جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر
بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید در آنچه ما گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بفرد غیر

مائی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون محقق بوده پس به انظر باکفر و لازم آید و ایشان ابعد و سابق
و قبح ایجاب این فرد نکنند پس تحقیق آنست که ایشان بفعل مامور به در زمان بعد مخصوص ما کرده در وقت صدور
امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بجهت اوقات و تاخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنابر آنست که مکلف با عزم
بامتثال مصلحتی که بیرون آن حاصل تواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت وقت ظهور ناسخ است از
ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت بدا اصلا متصور نشود و بباید دانست که بدا در احکام
اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنابر آنکه
مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا باین معنیست که شبهه میشود نسخ با او و اط
بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی بر فعلی بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد با تمنع که اسباب و علل بنحوی
باشد که متادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است و بدا باین معنیست که امامیه قایل شده اند و احادیث
ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین ناطق است بران بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای ما
رضوان الله علیهم بنابر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین
تواند کرد بحمل تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغ
عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول به بدا کرده و نسبت اختلاق با ایشان و [illegible] این قول با ائمه طاهرین
داده و ما بفضل الله و کرمه بانچه متهید کردیم تفصی از این تشنیع را که مبتنی بر سوء فهم مرام و قلت تامل و تدبر در
اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا کرده ایم هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهة زیادتی استظهار دلیل
اثبات وجوب بدا کرده بعد از آن بیان کیفیة وقوع آن نماییم پس گوییم اگر در عالم دعای مستجاب تواند شد
واجب است قول به بدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا
نمی بود موجود نمیشد بنابر آنکه اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود او تواند شد و عدم ترتب اسباب بنحو مذکور
نیست مگر بنابر عدم داعی بر وجود آن مطلوب بسبب دعا و داعی متحقق نشود هرگاه در دعا [illegible] در فرض عدم ظهور داعی

برفع آنکه اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب بدا ثابت
باشد و اما بیان کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر سماویات در حدوث حادثات در این عالم بر دو گونه است
یکی بمشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تفرع سایل که موجب آن شود که نفوس
فلکیه وسایط فیض الهی اند در این عالم و عالمند بوجوه مصالح و جهات خیر چون مطلوب سایل موافق
مصلحت یابند اراده وجود آن کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بتوسط اسباب علویه صورت
آن مطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم با اسباب و علل متادیه
بوجود آنها مرتسم اند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که در جهت ارتسام صور آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیات اند
که وجود آنها از قسم اول باشد اعنی بمشارکت امور سابقه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم
دوم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر
آنکه جمله اسباب آن امور نیست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوط است با اراده جدیده
که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مستقره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود
صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض
مرض دعای و تفرعی بنمایند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت
شفا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بطریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متادی شود
بصدور داعیه دعا
[illegible] دعا از مریض اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن سببیتش در صدور داعیه را بمشارکت
نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس آن اسباب با انضمام حالة نفسانی داعی موجب
اراده دعا شود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مربوط باسباب ظاهره مستقره
لیکن علم مستقل بصدور داعیه دعا نیست بلکه موقوفست بمصادفه امور خارجیه و ظاهر است که مصادفه بحسب اتفاق
باشد [illegible] بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلة مستلزم علم بمعلولات

[illegible]

بالذات نه تعلق بالعرض وبالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم وجزم لازم
نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شأنه اما اجمالا وکلیا بعلمی که عین علم بذات
اوست وبعلمی که قضای کلی اوست اما تفصیلا بعلم حضوری از جمیع موجودات کلیه وجزئیه که مساویست نظر
باین علم حالت قبل از وجود وبعد از وجود ونسبت اعنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است
پس امور سانحه داخلند در قضای علمی ووجودی هر دو ودر قدر وجودی که ظرف خارج ولوح نفس الامر باشد وداخل
نیستند در علم قدر که عبارتست از نفوس فلکیه واینست مراد از آنکه گفته اند که قضا قابل تغیر وتبدیل نمیتواند بود
بخلاف قدر که قابلست مر تغیر وتبدیل را اما قدر وجودی بنا بر آنکه وجود کائنات لامحاله کائن وثابت است
واما قدر علمی بنا بر امکان بدا چه در مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور وحال آنکه
آن صورت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا او در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که
موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بدا گویند چه بدا ظهور امریست که ظاهر خلاف آن بوده باشد پس ثبوت
شفا در اسباب وعلل ظاهره در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف او ظاهر بود وحال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق
مسئله بدا او جناب مقدس رضوی علیه وعلی آبائه السلم در مناظره سلیمان مروزی از امثله وقوع بدا این حکایت
ایراد نموده که یکی از انبیاء ماضین وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده ونوبت
مقام از تخت بتخته رسیده مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شد وتضرع آغاز نهاد
وخود را از سریر بزیر افکنده بر روی خاک غلطیدن گرفت واز حضرت باری بدعا درخواست که
فرزندش در سن صبا بود پس بلوغ ورشد رسد تیر دعاء وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول دعوت
وعطای مهلت رسید تا مدت مطلوب زندگی یافت وپوشیده نماند که بعد این حکایت از امثله بدا امر بحث
در آنکه مراد از بدا نیست مگر معنی که تقریر کرده شد ومؤید این تحقیق که ذکر نمودیم از احادیث طاهرین بسیار است
ومن ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو

علمین علم مکتوم

تا اینجا

ومن ذلک یکون البداء ومن ذلک قول ابی جعفر علیه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احدا من خلقه
وعلم علمه ملائکته ورسله فما علمه ملائکته ورسله فانه سیکون لا یکذب نفسه ولا ملائکته ولا رسله وعلم مخزون یقدم
منه ما یشاء ویؤخر منه ما یشاء ومن ذلک قول ابی عبد الله علیه السلام فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء ویثبت فقال
وهل یمحی الا ما کان وهل یثبت الا ما لم یکن ودیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن نیست وامیدوارم
که بمساعدت توفیق رساله علیحده در این باب نوشته شود

فصل چهاردهم از باب دویم از مقاله سیوم

در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت وبیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم بدانکه فایده وغرض
نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص
انسان وآثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت ووجود عدل وسیاست اگرچه نوع انسان ابقائی ممکن است
اما بنحوی که انسان را فوقیت بر سایر انواع حیوانات ثابت نباشد بلکه بطریقه وحوش وسباع از انواع
حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قایل بعقد مدنیه بر شرایط عدلیه نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی
از اجتماع وتعاون بدون سیاسات ناموسیه وسنن نبویه فانه یخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم
لکمالات الناس یعنی بتحقیق مخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهت باشد
بانواع انسان وفاقد باشند مر اینها مر کمالات انسانی را وغرض دویم سیاقت افراد انسانی بسوی
خدا است بتعلیم کردن اصول توحید وترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه ومعالم حقیقیه وتطهیر وتزکیه نفوس
وازاله از ادناس بشریه وعوایق طبعیه کما قال عز من قائل هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا
علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان
اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند وبیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را وتعلیم کند بایشان
طریقه تزکیه وتطهیر نفوس ناطقه را بحکمت وآداب سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن وبتحقیق که ایشان پیش از
بعثت این رسول ... اینه عبارت از آنست بوده اند در ضلالت بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان

رسول در میان جاهلیه

جاهلیت باطل امام بودند چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع بودی بازگرک باید نزد او در دین
چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است باین دو فایده و پوشیده نیست که
اهم غرضین و اتم فایدتین فایدهٔ ثانیه که غایت وجود نوع انسان که افضل انواع کاینات است
و فایده اولی بالحقیقه خادم فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور
متعلقه باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق
و رعایت قوانین سیاسیه که غایت حکمت عملیت و قسم اول از این دو گونه امور مشترک میان جمیع
شرایع و نسخ و تبدیل با دران راهی نتواند بود و قسم دویم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و شتی حس
و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفق اند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع
قوانین و سنن و سیاسات مختلف و این قسم دویم بنحوی که انتفاع بآن عام و شایع تواند شد بین الناس
محتاج است بدو جز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع امرین کار نبوت تام است
و نظام بر دو امر اول را سیاست گویند و امر ثانی را ملک و سلطنت یکی بجای زمان باشد سیاست حقیقیه را
و دیگری بجای روح است و این هر دو امر در هیچ یک از انبیا ماضین مجتمع نبوده و هر پیغمبری هرآینه محتاج بوده
بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلام اگرچه صاحب ملک بوده لیکن صاحب وضع
شریعت نبوده و مراد از نبوت در اینمقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت است بلکه اجتماع امرین
علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و آله و سلم که خاتم الانبیاست و این خاتمیت ~~نیز~~ چون جامعیت است مستتبع
سایر نقیض از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بآنحضرت است و نیز قسم اول از قسمین امور
متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری بر وجه تحقیق
اول را طریقه جدال گویند که علم کلام او است و دویم را برهان باصطلاح حکما و نفس بعرف شرع که علوم عقلیه
یقینیه صرفه موسوم است بعلم حکمت و فلسفه نتیجه او است و راه ظاهر و راه باطن ... کتاب بیان کردیم او
باطن که ما در مقدمه

ازین

طریقه سوم در دعوت خلایق
بسوی آن نیز جهت آنکه بلکه دعوت آن
منحصر بهمه در طریقه اولی و لهذا
اکثر کتب و صحف انبیا را ایشان
از آنجمله قرآن مجید مشتمل است بر
از اصول توحید و معارف
وجه تحقیق و بجهت سلوک
مثال م

ازین دو طریقه تواند بود لیکن باعتباری دیگر و رای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله هیچ یک از سایر انبیا علیهم السلام
سالک طریقه دویم جماعت دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا مخصوص و ران میشووده اند و اجماعت
موسومند بحکما و فلاسفه اقدمین و جمع میان ظاهر و باطن و جدال و برهان و حکمت و کلام مخصوص پیغمبر ماست
صلی الله علیه و آله باین معنی که برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده اند بلکه باین معنی که سلوک طریقه واحده مقرر
کرده که جامع جمیع الطرق است که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه محقق
فطن را از تأمل در آیات بینات قرآن مجید حقیقه آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد جمیع حقایق و معارف در و
بطریق تمثیل و ضرب امثال ادا شده که خواص از آن بتحقیق پی برند و عامه از تصور مطابق آن پرتوی از جمال حقایق
بهره ور گردند **فصل چهاردهم از باب دویم از مقاله سیوم** در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول
و نبی و امام و محدث و اولوا العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولوا العزم در کافی بروایت هشام بن سالم
و غیره او روده که قال قال ابو عبد الله علیه السلام الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی
نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظة و لم یبعث الی احد و علیه امام
مثل ما کان ابراهیم علی لوط علیهما السلام و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل
الی طایفة قلّوا او کثروا کیونس قال الله لیونس و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا و علیه امام
و الذی یری فی منامه و یعاینه فی الیقظة و هو امام مثل اولوا العزم و قد کان ابراهیم علیه السلام نبیا
و لیس بامام حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین
من عبد صنما او وثنا لا یکون اماما و شرح این حدیث بنحوی که مفید مقصود در اینمقام باشد آنست که انبیا
بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود باموری متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز از نفس خود بدیگری نکند دویم
پیغمبری که نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود
آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد یعنی تابع پیغمبر دیگر باشد چنانکه

مثل لوط نسبت با ابراهیم بود و مراد از امام آنست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و جمیع در این باب نیز
متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر دیگر نباشد امام نیز بود از این جهة اعتبار فرموده و طبقهٔ دوم رویت در منام
و سماع کلام را ظاهر میشود و اعتبار عددش در طبقهٔ اولی بقرینهٔ مقابله پس اخبار او بوحی و الهام باشد یا سماع کلام
لیکن در منام طبقهٔ سیوم پیغمبری که مشاهدهٔ ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد
خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن بر او امامی نباشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس علیه السلام که تابع
شریعت موسی علیه السلام بود و حق عز من قائل در قرآن فرموده و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون
یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام میفرماید که آن زیاده سی هزار
بودند طبقهٔ چهارم پیغمبری که مشاهدهٔ ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند
ابراهیم و سایر اولوالعزم علیهم السلام و حضرت میفرماید که ابراهیم علیه السلام نخست نبی بود و امام نبود
تا آنکه خدا تعالی فرمود که انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدا تعالی ابراهیم علیه السلام را
نخست بنده گردانید و بعد از آن مرتبهٔ نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبهٔ رسالت کرامت فرمود
و بعد از آن خلعت خلت در او پوشانید و بعد از آن بمرتبهٔ عظیم امامتش رسانید و بالجمله چون ابراهیم
علیه السلام مرتبهٔ امامت یافت مسئلت نمود که از ذریهٔ من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهدی یعنی
امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی از اوقات قابل
مرتبهٔ امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد باقر علیه السلام و از حضرت مقدس
رضوی علیه السلام روایت شده و حدیثی در همین معنی از ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام وارد شده
که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی النوم انه حق و انه الملک و فی بعض النسخ انه من
الملک قال یوفق الله لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود از که
در خواب آنچه دیده حق است و آنکه دیده ملک است یا آنچه شنیده از ملک است حضرت فرمودند که هر آینه موفق

می شود خواه پیدا شود از جانب خدا تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث آخر و اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع
و لا یعاین و لا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک حدیث با او کند و او بشنود حدیث ملک را
لیکن مشاهدهٔ ملک نکند و در خواب نیز ملک را نبیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول
و رسول اعم است از اولوالعزم پس هر که خبر داده شود از جانب خدا تعالی بی واسطهٔ بشری نبی باشد خواه
مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است
خواه در یقظه و خواه در منام و خواه با رویت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست که مبعوث بغیر باشد
خواه تابع پیغمبری دیگر باشد یا نه و اولوالعزم آنست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و امام نیز
باشد و پیغمبری و اولوالعزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة النبیین
و المرسلین خمسة و هم اولوالعزم و علیهم دارت الرحا النبوة نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله
علیه و آله و سلم و علی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم و ائمه پیغمبران پنج تن بودند که اولوالعزم بودند و بر ایشان
گردید آسیای نبوت یعنی ایشان بجای محور آسیای نبوت بودند چنانکه اجزای آسیا بر دور محور گردد
سایر انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد
انبیا ابن بابویه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است
از ابی ذر غفاری رضه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله که عدد انبیا چند بود فرمودند مائة الف و
اربعة و عشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جما غفیرا و بعد از آن نقل کرده
از بعض علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بتقدیر اشتمال بر شرایط معتبره مفید ظن است و آن مخالف
قول خدا تعالی است که و منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ام
اما بعضی دیگر را ذکر نکرده ام پس هر گاه خدا تعالی ذکر احوال بعضی از انبیا نکرده باشد برای پیغمبر چگونه حصر عدد
انبیا توان کرد و جواب آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قرآن نباشد

دیگر گفته که حصر عدد بطریق قطع محتمل اثبات نبوة من لیس بنبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد مذکور
و محتمل نفی ثبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالف واقع لازم آید و جواب اش آنست که ثبوت
بر سبیل قطع منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالفت مرجوح نه **فصل پنجم**
از باب دویم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل
انبیا بر ملائکه پیش ازین دانسته شد وجوب عصمة انبیا و امت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمة
مختلفند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمة بر دو گونه متصور است یکی در اموری که متصور شود اعتبار
عصمت در ان امور دویم در زمانیکه معتبر شود وجوب عصمت در آن زمان پس درین مسئله دو مقام است
مقام اول اموری که واجبست اعتبار عصمت در ان امور و آن چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد
و جمیع امت متفق اند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند
و هر ذنبی را کفر دانند فعندهم [?] یجوز صدور الکفر عنهم دویم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست
در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمداً و لا سهواً و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کما
قال الامام و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهواً سیوم ما یتعلق بالفتوی و متفق اند جمیع امت
بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمداً نه سهواً چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم
ما یتعلق بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت درین نوع بر چند مذهب اول مذهب حشویه که
تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دوم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیس نباشد
مثل سرقه لقمه و تطفیف بحبه سیوم مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل الادلة
چهارم مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بعمد و تاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان
و معاقب اند انبیا برین سهو و نسیان بلی لان علومهم اکمل فکان الوجوب علیهم المبالغة فی التحفظ
پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو قال الامام فی

فی الاربعین

فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را سهواً لا عمداً کما قال فی شرح
المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعرة و ابی هاشم من المعتزلة که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم
مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقاً لا الکبیرة و لا الصغیرة لا بالعمد و لا بالتاویل و لا بالسهو
و لا بالنسیان مقام دویم در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمة از اول عمر
تا آخر عمر و اکثر از اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت فاما قبل البعثة
فهی غیر واجبة و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کرده شد و شک
نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و
تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله ممکن است لما عرفت من خصائص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد
و فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقاً سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد
او بالتبلیغ او بالفتوی او بالافعال و الاحوال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال از
اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نیز منزه از جمیع صفات نقص از اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره لکون
ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التأسی به فیکون اقرب الی الغرض المقصود
من البعثة فیکون لطفاً لا محالة و اجباً لا یجوز علی الله تعالی ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه
مذکورین وقوع خلافی معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است و اشاعره چون قایل بوجوب لطف
نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا
لازم آید مفاسد چند که معلوم است انتفای آن یا مطلقاً و یا بنص و اجماع اول حرمت اتباع
دویم رد شهادت سیوم وجوب منع و زجر بعموم ادلة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر چهارم
استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبه نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین
[illegible] ششم کونهم غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان و المخلص لیس کذلک

بقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین و هفتم کونهم من حزب الشیطان و هشتم عدم کونهم مسارعین
فی الخیرات سعد و دیم عند الله من المصطفین الاخیار او لا خیر فی المذنب و دلالة این ادله بر وجوب عصمت
محل نظر است کما قال فی شرح المقاصد و جه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ الاحکام ممنوع است و
شهادت مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره من غیر انابة و رجوع و لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم
و لوم نیست مگر بتقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتأذی به النبی بل یتبجح و یجر و کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا
لا یعد المرء من الظالمین و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین
فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات
کمال و نزاهت از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه از شروط نبوت شمرده اند و اما جماعتی که واجب نخوانند
عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز کنند ذنب را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بآنچه مشتمل است
بر او قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده بروایات از نسبت ذنب و معصیت بانبیا و از توبه
و استغفار که صادر شده از انبیا و جواب ایشان نزد اشاعره حمل کردن آنهاست بر صدور بسبیل سهو و نسیان و یا بر صدور
قبل از بعثت و نزد امامیه حمل کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال
بسیئات است نظر باو موید است آنچه مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین و در شرح مقاصد آورده که
اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که باعلی صوت قرائت کرده میشود و همه
بران مطلع میشوند و حال آنکه حق سبحانه تعالی ستار و غفار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوییم که دلالت
کنند بر صدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هرچه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند
اگرچه زلات ایشان بوده باشد و نیز غرض باشد مر امت را و ببینند که انبیا با جلالت شان و عظم قدر و کثرت
طاعات چگونه ملتجی و مضطر میشدند بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر میشده این بود کلام
در عصمت انبیا و اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند قادر بر افعال شاقه و [illegible] در ایشان از دواعی شهوت

و از

و غضب بنا بر ظاهر آیات و جهت عصمت ایشان بلند اختلاف کرده اند و ظاهر عصمت شان است بنا بر آیاتی که در قرآن
مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون الی قوله
و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون
و قوله تعالی لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحسرون یسبحون اللیل و النهار لا یفترون و در احادیث
ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید یقین است
و متمسک شده جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه بشبهی چند که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن
او از ملائکه بدلیل تناول امر بسجود آدم علیه السلام او را در قوله تعالی و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم
و بنا بر این معاتب شد بقوله تعالی ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک و بدلیل صحت استثنا فی قوله تعالی
فسجدوا الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعالی کان من الجن
ففسق عن امر ربه و دخول او در امر ملائکه بر سبیل تغلیب است بنا بر آنکه مدتها در از در میان ملائکه بود
شبهه دویم قصه هاروت و ماروت که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و این قصه مشهور است و در جواب
این شبهه امام فخر در اربعین آورده که لیس الامر کما یقال فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود
که ساحران آن زمان تلقف امور مغیبه از شیاطین مینمودند و در میان مردم القا میکردند و مشتبه میشد بوحی
نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه و تعالی ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام
انبیا و کلام سحره و الیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهة ظهور فرق
میان سحر و وحی میکنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید و کافر شوید و موافق این کلام
از حضرت مقدس رضوی علیه السلام روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند و روحانیات صرفه
شکی نیست در عصمت شان بنا بر براءت ایشان از شوائب شهوت و غضب و موید نیست آنچه در بعض روایات
وارد شده که خلقت ملائکه محض عقل است و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافیست میان

متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اهل سنت و معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و ابو عبدالله الحلیمی من الاشاعره
بر مذهب ثانی و متمسکند فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه نقلیه امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسماء ملائکه و
اصطفای حق سبحانه و تعالی انبیا را از عالمیان که ملائکه از آن جمله است و مانند وجود قوه و مختار من الشهوة
والغضب فی الانبیاء دون الملائکة و از جناب مقدس نبوی نقل شده از ابا سی ظاهر بن خود از پیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین علی علیه السلام
فرمود پس گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی فضل
انبیاءه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین والفضل بعدی لک یا علی
و للائمة من بعدک و ان الملائکة لخدامنا و خدام محبینا الحدیث موافق این در احادیث ائمه طاهرین
بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهیست عقلی و نقلی اول مدح حق سبحانه و تعالی ملائکه را بامثال آنچه گذشت
دویم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که این کلام
لما یحسن اذا کان الملک افضل سیوم قوله تعالی ما نهاکما عن اکل هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد
شما را ای آدم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهت اینکه مبادا از خوردن شجره بمرتبه ملک ترقی کنید و ظاهر است
و لا تخفی افضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را علم شدید القوی که مراد
جبرئیل و ظاهر است افضلیت معلم بر متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله و
لا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه
چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و
ملائکته و کتبه و رسله الآیة الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة
للمثوبات اکثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی
فما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب از اول آنست که مدح و دلالت ندارد بر افضلیت و از دویم

الحکم

آنکه اکنون وقتی نازل نشد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند و مراد آنست که من ملک نیستم یعنی در قوت
و شدت تا انزال عذاب توانم کرد و یا مرا علم بوقت نزول عذاب باخبار خدا بی واسطه حاصل تواند شد و از
سیوم آنکه فریب شیطان بود که شیطان بخیال آدم و حوا افکنده که آنچه مشاهده است در ملک از حسن صورت
و کمال حاصل توانند شد بسبب اکل شجره و از چهارم آنکه تعلیم از خدای تعالی بود و شدید القوی شد واسطه
و از پنجم مراد اولویت ملائکه است از عیسی علیه السلام در استنکاف از عبودیت لان عیسی علیه السلام
لم یکن له اب فقط والملائکة لیس لهم اب و لا ام و از ششم بجواز ان یکون تقدمهم فی الذکر لتقدمهم
فی الوجود و یا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب آنکه غایبند از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هفتم
ان هذا لا یمنع کون الانبیاء افضل لجهات اخر کقهر المضاد والمنافی و تحمل المتاعب والمشاق الی غیر
ذلک و کلام درین ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد
ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبه خاتمیت مذکور شد **فصل نوزدهم از باب
دویم از مطلب سیوم** در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم از جمیع انبیا سلام الله علیهم بدانکه
آنکه هر فضیلتی که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابت است برای آنحضرت با زیادتی اما فضل آنحضرت بر
سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابت است به ثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما ترجیح آنحضرت
بر فضل سایر انبیا علی سبیل التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام فرموده
و من نقل کنم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلالی بغرض مقام
و آن چنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم علیهما السلام عن ابیه عن آبائه عن الحسین
بن علی ابی طالب علیهما السلام که یکی از احبار یهود شام که تورات و انجیل و زبور و صحف انبیا علیهم السلام
خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
و فیهم علی بن ابیطالب و گفت ای امت محمد شما نگذاشتید برای پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی مگر

تنبیه

اگر اینحال از برای پیغمبر خود کرده اید فهل تخبرنی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند
فقال علی بن ابی طالب علیه السلام نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة ولا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها
لمحمد صلعم و زاد محمد صلعم علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت
فقال علیه السلام نعم آنقدر از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مومنان با آن و منزلتی باشد
مر شک کنندگان را در فضایل وی انه صلی الله علیه و آله و سلم کان اذا ذکر لنفسه فضیلة فقال و لا فخر و من
ذکر کنم برای تو فضایل وی را بی آنکه مستلزم عیبی و نقصی باشد برای انبیا و لکن شکر الله علی ما اعطی محمدا
صلعم پس یهودی گفت من اینک سوال میکنم تو مهیای جواب باش فقال علیه السلام بیار هرچه داری
یهودی گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم فرمود فهل فعل لمحمد شیئا من هذا آنحضرت فرمود لقد کان ذلک
اعطی محمدا صلی الله علیه و آله و سلم افضل من هذا چه سجده ملائک آدم را سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا
بفضیلته و رحمة من الله له و محقق است که بیش از این تعظیم در بارهٔ محمد صلی الله علیه و آله و سلم صادر شده چه
حق تعالی در مقام عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و سلم فرستاد و ملائکه را جمیعا و مومنان را
تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی و یعنی علیه السلام بذلک قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی
النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت
فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب حیث قال الله تعالی لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک
و ما تاخر یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند گردانید و او را طعام داد
از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرد افضل از این حیث قال الله تعالی و رفعنا لک
ذکرک و طعام داد او را از تحف بهشت در زمان حیوة چه روزی آن سرور متفکر بود از جوع جبرئیل
علیه السلام جامی آورد که درو تحفهٔ بهشت بود چون بدست آن سرور داد جام و تحفه هردو تسبیح و تهلیل کردند
پس آن سرور بدست اهل بیت خود داد و باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواستند که بعضی اصحاب خود نیز دهد جبرئیل

نگذاشت و گفت تحفهٔ جنت است نشاید خوردنی باو مگر نبی یا وصی نبی پس آن سرور از آن تحفه تناول کرد و ما نیز تناول کردیم
من هنوز می یابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت اینک نوح علیه السلام صبر کرد در راه خدا تعالی جفای
قوم خود را حضرت فرمود پیغمبر ما نیز صبر نمود و جفا قوم خود خوردست در وقتی که تکذیب وی نمودند و او را از میان خود
بیرون کردند و سنگباران نمودند و سایر بد ادبیها بجا آوردند و خدای تعالی ملک الجبال را فرستاد که بآن بحکم
صلی الله علیه و آله و سلم کوه را شکافند و بر سر قوم فرود آورد و هلاک شان کنند آن سرور او را منع کرد و گفت
من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی
نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت آمد و شفاعت فرزند خود در خواست
کرد که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه و تعالی فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نیست و پیغمبر ما چون مامور شد
بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رقت برای اقربای خود نکرد ایا هر کدام در راه خدا تعالی
پیش آید شد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدا تعالی دعوت او را قبول نموده چندان باران
از آسمان آمد که قوم آن هلاک شدند حضرت فرمود که پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم بجهت قوم خود بلا که
اکثر موجب سخط بود چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شد
چندان رحمت آمد که اکثر از کثرت باران تنگ آمده استدعا نمودند که باز ایستد آن سرور تبسمی فرمودند
که هذه سرعة ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه برگشت و زرع
می آمد و بر شهر قطرهٔ نمی آمد یهودی گفت اینک هود علیه السلام از خدا تعالی بر قوم خود نصرت طلبید
حق سبحانه و تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت گفت خدا تعالی پیغمبر ما را بیش از این کرامت
فرموده چه در روز خندق در هلاک دشمنان وی باد فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین
آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک
صالح علیه السلام خدا تعالی از جهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدا تعالی

نیز چنین کاری ... بی عطا
میان این ... نوح علیه السلام
خود غضبناک ... و الغربی کرد
صلی الله علیه و آله و سلم

به پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم پیش از این کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن نیاورد و گواهی نداد بر نبوت وی
و با پیغمبر ما صلی الله علیه و آله روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت کرد از صاحب خود که او را
چندان کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را
طلب فرموده شتر را از آن درخواست نمود و ناگاه روزی شتری دیگر بزبان آمده گفت این مرد
مالک من نیست شهود زور صاحبی کرده و مالک من فلانست یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام
متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی و استدلال کرد بوجود آنحضرت علیه السلام فرمود تنبه ابراهیم
در پانزده سالگی بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری که آمده
بعضی از ایشان آنسرور را دیده باوصاف و علامات که در کتب خود خوانده بودند شناختند
از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند طه از فرمود ارض یس
اشاره بر آسمان کردند گفت تا گفتند فمن ربهما قال الله و گفت شما گمان و شک دارید بمن در باره خدا تعالی
ای یهودی آنسرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از
توحید بیخبر یهودی گفت ابراهیم محجوب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم
محجوب شد از کسانیکه قاصد قتل او بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا
دویم ومن خلفهم سدا سیوم فاغشیناهم فهم لا یبصرون چهارم واذا قرأت القرآن
جعلنا بینک وبین الذین لا یؤمنون بالآخرة حجابا مستورا پنجم فهی الی الاذقان
فهم مقمحون یهودی گفت ابراهیم علیه السلام مبهوت کردانید و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت
فرمود که پیغمبر صلعم ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست
داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام وهی رمیم فقال یحییها الذی انشأها اول مرة وهو بکل شیء
علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم علیه السلام بتهای قوم خود را شکست امیر فرمود پیغمبر ما صلعم از خانه

کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخت و بشکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر
بر انداخت یهودی گفت ابراهیم علیه السلام فرزند خود را در راه خدا تعالی در معرض قربان در آورد حضرت فرمود
پیغمبر ما صلعم مصیبتی از آن عظیمتر کشیده چه فرزند ابراهیم علیه السلام نجات یافت و عم پیغمبر ما صلعم حمزه
سید الشهدا را در برابر آن سرور در راه خدا تعالی شهید ساختند مثله کردند و جگر نمود و اظهار تحزن نمود
و گفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را و دامن او تا حتی یحشر من بطون
السباع وحواصل الطیور یهودی گفت ابراهیم را قوم او در آتش افکندند و او برکرد آتش برو برد
و سلام کرد حضرت فرمود پیغمبر ما را صلعم در خیبر یهودیه زهر قاتل را مسموم ساخت حق تعالی سم را
در جوف مبارکش برد و سلام گردانید یهودی گفت اینک یعقوب علیه السلام که حق تعالی عظیم گردانید از خبر
یعقوب او را و اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران را از نسل او کرد حضرت فرمود حق تعالی فاطمه
سیدة النساء و حسن و حسین علیهم السلام از صلب و نسل پیغمبر ما صلعم گردانید یهودی گفت یعقوب
صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد حضرت فرمود حزن یعقوب تلافی در
عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما صلعم در حیوتش قبض روح شد و وی مطلقا اظهار
جزع و حزن نفرمود و گفت یحزن النفس ویجزع القلب وانا علیک یا ابراهیم لمحزونون ولا نقول
ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را علیه السلام بچاه افکندند و تلخی فراق بسر کرد و در
زندان محبوس شد تا معصیت از وی در وجود نیاید حضرت فرمود که اگر یوسف حبس سجن یافت آنسرور
سه سال محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و اولاد و مهاجرت حرم خدا تعالی جمع نمود و حق تعالی بجهت
تسلی خاطرش خوابی نمود و رؤیای وی را راست گردانید کما قال الله تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق
لتدخلن المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند آنسرور نیز در غار بود یهودی گفت اینک موسی بن
عمران را حق تعالی توریه داد که در و حکمی و موعظه بود حضرت امیر فرمود که پیغمبر ما را ط ضلتری ع ازان عطا

فرمود چه سوره بقره از قرآن در برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة
و نصف دیگر مفصل و فواتح در مقابل زبور و بنی اسرائیل و برات موازی صحف ابراهیم و صحف موسی
علیهما السلام و زاد الله السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم و اعطاه
الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدا تعالی با موسی در طور مناجات نمود امیر المؤمنین گفت حق سبحانه
و تعالی با پیغمبر ما صلعم در سدرة المنتهی مواخاة فرمود یهودی گفت خدا تعالی بموسی القا کرد محبت خود را
امیر فرمود که به پیغمبر ما صلعم نیز محبت خود القا نمود و از محبت خود بود که خبر کرد نام او را با نام خود چه تمام
نیست شهادة لا اله الا الله بی شهادة محمد رسول الله و در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت و بلند
نشود صوتی بذکر خدا تعالی مگر اینکه بلند شود ذکر محمد صلعم یهودی گفت حق تعالی وحی فرمود بمادر موسی
بمنزلی که موسی را بود حضرت فرمود که حق تعالی لطف فرمود بمادر محمد صلعم نام محمد را و او را
آگاه گردانید که محمد رسول خداست تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خوابها بیدی که
با او گفتند اگر در بطن تست سیدیست چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق سبحانه و تعالی اسم محمد را
از اسم خود که محمود است اشتقاق نمود یهودی گفت خدا تعالی موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون
متجبری و صاحب عتوی و نمود با و آیات و معجزات بزرگ حضرت فرمود حق تعالی پیغمبر ما صلعم را
بجمعی کثیر فرستاد که هر یکی در عتو و تجبر فرعونی بودند مثل ابو جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و
نضر بن الحارث و ابی بن خلف و مثل خمسه مستهزء مانند ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود
بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حارث بن طلاله و نمود بایشان آیات بینات در آفاق
و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت وی را یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون
برای موسی حضرت فرمود خدا تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما صلعم نیز از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت
عالمیان شد و در باره مستهزئین نازل شد انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمسهم کل واحد منهم

بغیر قتل صاحبه فی یوم احد چه ولید شب به تیری که مردی از خزاعه بر پرش نشانده بود و گذاشته که خشک شود
خواست بردارد شظیه ازاو بر اکحلش آمده بگسیخت فمات و هو یقول قتلنی رب محمد و اسود عاص بحاجتی
بیرون رفت سنگی از زیر پای او بیرون رفته بیفتاد و پاره پاره شد و هو یقول قتلنی رب محمد و اسود باستقبال
پسرش بیرون رفته در جای درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش گرفته بر شاخ شجره میزد تا بمرد و هو
یقول قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر را نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش را او بگیرد بیرون
رفته بود بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد برگ سبزی در دست و بر روی او میزد تا کور شد و بر دو
پسرش بمرگ او گریست و ابن طلاله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم و متحول بحبشی شده باز گشت
که اهل خانه منعش کردند از دخول خانه فریاد کرد که من حارثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت
کردند و همه این امور در ساعت واحده بوقوع پیوست و آنچنان بود که روزی هر پنج تن نزد
رسول الله آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی از سخن خود و الا قتلت میکنیم آنحضرت بمنزل خود
آمده در بست و بغایت اندوهناک بنشست جبرئیل نازل شده این آیه آورد که فاصدع بما تؤمر و اعرض
عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با
تهدیدی که مستهزئین بمن کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الآن نزد من
بودند جبرئیل گفت من نیز الآن کفایت امرشان کردم و اما بقیه فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند
یهودی گفت برای موسی عصا ثعبان گردید حضرت فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن شد و آنچنان
بود که مردی از ابو جهل طلب داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود ابو جهل روای او نشد و او بر
خمر مشغول بود یکی از ندمای وی بر سبیل سخریه با تمسخر گفت من ترا دلالت کنم بکسی که برای تو التماس کند
و از ابو جهل حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد صلعم کرد و ابو جهل همیشه میگفت ای کاش روزی باشد که محمد
بحاجتی نزد من آید و من با او استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر صلعم آمده گفت شنیده ام که میان تو و عمرو بن هشام

یعنی ابوجهل مرا اقتت و میتوانی حق من از و بستانی آمده ام تا شفیع من شوی پس آنحضرت برخاسته نزد
ابوجهل آمد و گفت قم یا اباجهل ادّ الیه حقه یعنی برخیز و ادا کن حق ایمن را آنسرور گفت و ابوجهل شنید پس ابوجهل
برخاست و فی الحال حق او را ادا کرد و بمجلس خود برگشت یکی از اصحابش گفت از محمد ترسیدی و حق مرد دادی
جواب داد که معذور دارید مرا ابو ... که دیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربهای که
میدرخشیدند و از طرف چپ دو اژدها دیدم که دهن انها بهم میزدند و آتش از چشمهای ایشان لمعان میزد
اگر امتناع مینمودم ایمن نبودم که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم خود که زود
دکار محمد را کفایت نمایم پس برخواست و سنگی بزرگ بدست و آمد نزد آنحضرت در وقتی که در حوالی کعبه
در سجود بود و طول عظیم در سجده مینمود پس سنگ بر سر مبارک وی رها کرد سنگ بپای ابوجهل آمد مجروح
شد و فزع و متغیر اللون و عرقناک گشت قوم از حال او سوال کردند گفت افعی از نزد محمد متوجه من
شد دهن باز کرده و نزدیک بود که مرا فرو برد دستم بلرزید و سنگ بپای من آمد یهودی گفت موسی ع ید بیضا
داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم ازین داشت هر جا می نشست نوری از یمین و یسار وی لمعان میزد چنانکه
مردم همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی ع بدریا رو گذشت امیر فرمود در غزوه حنین بوادی
رسیدیم بغایت عظیم جوان تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطر شده گفتند دشمن
از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد
و گفت بار خدایا هر پیغمبری را دلالتی عطا کرده ای تقدیر مرا بنما پس سوار شده بر آب زده همه از عقب آن
روان شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسپان تر نشد یهودی گفت برای موسی ع از سنگی دوازده
چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما صلعم اعظم ازین بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم
اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نمود دست مبارک بر بالای آن نهاد و از میان
اصابع آنسرور چشمه ها منفجر شد چنانکه مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و در حدیبیه قلیبی بود خشک

شده

شده حضرت تیری از ترکش مبارک بر آورده براء بن عازب داد و گفت این تیر را در آن قلیب بزن فی الفور
و ذلک فالفورت اثنتی عشرة عینا من تحت السهم و نیز چشمه‌ای که صادر شد در یوم المیضاة امری که عاجز
شده منکران نبوت آنحضرت را مانند حجر موسی ع و آنچنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که در و وضو
میگرفت طلبیده دست مبارک در او فرو برد ناگاه آب از آن میضاة جوشیدن گرفت و بلند شد
چندانکه هزار مرد از آن آب وضو گرفتند و آشامیدند و سقی دواب نمودند و نیز هر قدر خواستند
برداشتند یهودی گفت بر موسی ع من و سلوی عطا شد امیر ع فرمود پیغمبر ما صلعم و بر امتش
غنایم حلال شد و پیش ازو حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی و برای نیز افزوده شد
چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما صلعم و بر امتش گردانیده شد بجای عمل صالح فاذا هم احدکم بحسنة و لم
یعملها کتبت له حسنة فان عملها کتبت له عشرة و بیش از پیغمبر ما صلعم برای هیچ پیغمبری این مرتبه
نبود یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی ع بود امیر فرمود که تظلیل غمام برای موسی ع مخصوص
تیه بود و محمد صلعم کانت تظلله الغمام من یوم ولد الی یوم قبض یهودی گفت آهن را خدا تعالی
برای داود نرم کرد تا آنکه درع میساخت امیر ع فرمود برای پیغمبر ما صلعم اعظم ازین کرد فانه
لیّن الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود ع بکی علی خطیئته حتی تکلمت
معه الجبال امیر ع فرمود پیغمبر ما صلعم چون بنماز می ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی
مانند آواز دیگ که بجوش شده و حال آنکه ایمن گردانیده خدا تعالی او را از عقاب و مدت ده سال باطراف
اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک
بقوله تعالی ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهت این ننمودیم که باین غایت
محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد او را و میگفتند الیس الله عز و جل قد غفر لک
ما تقدم من ذنبک و ما تأخر فرمود که بلی و لیکن شکرانه این چه کنم آنچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا

کوه با او و حرکت میکرد و تسبیح میکفت با غم با نیز میکرد روزی با او در جبل حرا بودیم و جبل بحرکت آمده
حضرت فرمود ای جبل قرار کیر که بر بالای تو نیست مکر پیغمبر و صدیق و شهید پس جبل قرار کرفت اطاعة لامره
و روزی با آنحضرت بکوه صفا رکوه شدیم که در موعی از و میترا بود حضرت فرمود ما یبکیک یعنی چه بکریه
میدارد ترا جبل ما کو آمده کفت روزی مسیح علیه السلام بر من کذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد
از ناری که وقودش ناس و حجاره باشد و من از آن روز که این سخن شنیدم میکریم که مبادا من از آن
حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار کرفت یهودی کفت
اینک سلیمان ع اعطی ملکا لا ینبغی لاحد بعده امیر علیه السلام فرمود پیغمبر ما را افضل از ین عطا کرده شد
روزی نازل شد با و ملکی که هرکز بهبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل ع بود و کفت یا محمد اکر پادشاهی
روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزائن ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوههای ذهب و فضه
کرده برای تو با تو سیر کنند هر جا سیر کنی و این هم که کفتم از تو کم نشود ازانکه کم نشود از تو چیزی که مهیا کرده اند آمده است
در آخرة برای تو حضرت بسوی جبرئیل علیه السلام که خلیل وی بود از جمله ملائکه ایما نمود جبرئیل بدست خود
بخود که اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل کفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندکان زندکانی کنم
اکل یوما و لا اکل یومین تا ملحق شوم به برادران خود از انبیا و هیچکونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی
دنیا و با نجمله که کفتی ندارم فزاده الکوثر و اعطاه الله الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی آخرها
سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدا تعالی وی را بر عرش خود نشاند فهذا افضل
مما اعطی سلیمان ع یهودی کفت سلیمان را ریح مسخر بود فسارت به فی بلاده غدوها شهر و رواحها شهر
یعنی بامداد و بعد از ظهر سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود بسرعتی که مسافت یکماهه راه طی میکرد و شام یکماهه راه
امیر علیه السلام فرمود که پیغمبر ما را صلعم افضل از ین داده شد چه در کمتر از ثلث از شب از مکه بمسجد اقصی
که یکماهه راه است سیر فرمود و از آنجا بملکوت سموات که پنجاه هزار سال راه است عروج نموده و منتهی شد بساق عرش

فدنی بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدا تعالی حجب علم که دانش و معرفت است از پیش مکان
و طی مسافت کس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرف از بهشت که نورش فرو کرفت بصر جبار که نفس او نباه
نور دید و مشاهده نمود عظمت خدای خود را بفواده و لم یره بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان
قاب قوسین او ادنی و این کنایه است از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی
آیه بود که در سوره بقره است قوله تعالی لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه
یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی خدا تعالی راست
هرچه در آسمانها و زمینهاست اکر اظهار کنید هرچه در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که پس
خواهد کرد شما را بآن و می آمرزد هرکرا خواهد و عذاب میکند هرکرا خواهد و پیغمبران عرض نموده بودند
و الا یشان بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و کرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند
از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد و وی بر امت خود عرض نمود قبول کردند و چون پیغمبر صلعم
بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر
صلی الله علیه و آله و سلم از جانب امت خود فرمود و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله
لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقه رحم نموده رفع مقتضای آن فرموده
و کفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت پیغمبر صلعم چون خدا تعالی را
در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بآن مواخذ بودند نموده کفت ربنا
لا تواخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی آنرا نیز رفع نمود پیغمبر صلعم طلب زیادتی کرده رفع
اصر و ثقل که بر امم سابقه بود مستدعا نموده کفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من
قبلنا حق تعالی آنرا نیز عطا کرد و کفت شما اید و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو بر داشتم چه نماز
ایشان قبول نبود مکر در بقاع معینه از ارض خواه دور بود از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو

ومت تو همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مأمور بودند بمقراض کردن
موضع نجاست وقد جعلت لها علامة نسكها طهورا و قبول قرابین ایشان که بر اعناق خود بیت المقدس
حمل میکردند این بود که ناری نازل شده آنرا میسوزاند و صاحب قربان مسرور مراجعت نموده والا غمگین
و محزون بر میگردید و قبول قربان امت تو آنکه فقرا و مساکین تناول نمایند هرگاه تشنیع یابند اگر قبول شود
ثواب آن مضاعف کنم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم و نمازشان در ظلم اللیالی و انصاف نهار بود
و پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانروزی بر امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف
لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین صلوة و حسنه امم سابقه یکحسنه بوده و سیئه یکسیئه و حسنه امت تو
بده حسنه است و سیئه یکسیئه و گناه ایشان بر در خانهای ایشان نوشته میشد و بهم بر ان مطلع میشدند
و توبه ایشان آن بود که محبوبترین خوردنیها را بر خود حرام کنند و اگر قبول میشد در عرض صد سال و هشتاد
سال و پنجاه سال قبول میشد بعد از آنکه بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود و گناه امت تو
پوشیده شده است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده میشود بتوبه طرفة العین که کنند
بدون اجرای عقوبت و تحریم مباحی و چون حضرت نوازش و الطاف الهی را با و با نهایت دیده و مشاهده
نمود طلب زیادتی نمود گفت ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرموده گفت بتحقیق برداشتم از
امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه و حکایت کرده شد با تو آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه
فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست عفو و غفران از امت نموده گفت واعف عنا و
اغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تعالی فرمود که عفو کردم از نایبان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا
علی القوم الکافرین حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو
در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشند که بر بدن گاو سیاه شده ام ایشان غالب و قاهر باشند
بر طوائف عالمیان و استخدام کنند عالمیان را و هیچکس استخدام ایشان نتواند کرد و وجهت برحق که غالب

ادیان

گردانیم دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر دین تو و یاد میکن که ادای جزیه کنند با اهل
دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان شده بودند یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل آنحضرت فرمود جن
گفت برای پیغمبر ما صلعم افضل از این عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود
و مسخر پیغمبر ما صلعم شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند نوبتی هم کس از اشراف ایشان
از جن نصیبین و یمن نزد حضرت آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند که ما گمان نبردایم
که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هفتاد و یکهزار از ایشان آمده
معذرت خواستند و متابعت کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان
و بعثت پیغمبر ما صلعم عام و شامل شد مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا یقال انه
اوتی الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی ازو صادر شود
و روزه بروزه میبرد امیر علیه السلام فرمود که کار پیغمبر ما صلعم ازین عظیمتر بود چه زمان یحیی زمان جاهلیت
و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر ما را صلعم داده شد حکم و
علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود و در میان عبده اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و
هرگز میل بعبادت صنمی نمود و غیر خدای یگانه نمی پرستید و هرگز دروغ نگفت و بطلان قوم را غرض نشد
و کان امینا صدوقا حلیما و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحت میکردند
میفرمود انی لست کاحدکم انی اقیل عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من مانند شما نیستم که چون گرسنه شوم و
عاجز شوم از خوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه بلکه من قیلوله میکنیم نزد پروردگار
خود و او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارک تر میشد از
خشیت خدا تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم علیه السلام یزعمون انه تکلم فی
المهد صبیا امیر فرمود پیغمبر ما صلعم در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست

قیلوله خواب نیمروز

بیرون افتاد حضرت دست مبارک آنجا مالیده فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش خوبتر و بیناتر شد و نیز
بزخم شمشیر پای عبدالله بن عتیک را که در حرب ابن ابی الحقیق شکسته بود حضرت دست بران مالید صحیح شد
و نیز دست محمد بن مسلمه و دست مبارک بران مالید فی الحال بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نمیشد و محمد بن
سلمه را در جنگ کعب بن اشرف زخم شمشیر رسیده بود و عبدالله بن انیس را زخم رسیده بود آنحضرت دست
مبارک مالید صحیح شدند یهودی گفت عیسی علیه السلام احیای موتی مینمود امیر المؤمنین فرمود که زنده کردن
مرده نیست مگر جنبش حلول در چیزی که حیات و در دست پیغمبر صلعم سنگریزها تسبیح میکردند و از مرده
بی جنبش سخن میگفت با پیغمبر صلعم مردگان سخن میگفتند و استغاثه از عذاب میکردند و نیز روزی در طایف
گوسفندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست تناول نماید گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله
لا تأکلنی فانی مسمومة پس گوسفند در حال حیات سخن گوید از اعظم بینات است خصوصاً که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت پیغمبر صلعم شجر را آواز میکرد و جواب میشنید و با بهایم سخن میگفت و
جواب میشنید و شتر با او تکلم نموده گواهی به نبوتش داده و نیز از مخالفتش منع نمود یهودی گفت عیسی
خبر میداد بانچه میخوردند و ذخیره میکردند امیر فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که حاضر بود و آن دیدنی بود و از
غیب حضور حایلی و پرده نبود و پیغمبر ما صلعم از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و چیزی علم آن مخفی بود
مانند موت که یکی خواهد بود و یا کشته خواهد شد و بسیار بود که مردی می آمد که از حضرت سوال کند حضرت میفرمود
تو خواهی گفت یا من بگویم و میگفت هرچه آن خواسته بود حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد از اهل مکه را
از اسرار ایشان از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام که پسرم را که گرفتار شده خلاص کنم حضرت فرمود
که دروغ گفتی بلکه میان تو و میان صفوان بن امیه در حجر واقع شده یاد کشتگان بدر کردید و گفتید و الله
الموت خیر لنا من البقاء ما صنع محمد بنا و هل حیات بعد اهل القلیب و تو گفتی که والله که اگر عیال و دین
بر من نمیبود میرفتم و ترا راحت میرسانیدم از قتل محمد صفوان تعهد عیال و قبول دین تو کرده آمده که مرا بقتل

...رسید بر آسمان بر داشته کلمهٔ توحید گفت و دران لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای
شام و قصور حمرای سماوه و قصور بعض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولد آنحضرت دنیا پر
روشن شد که جن و انس و شیطان با اضطراب در آمدند و گفتند که در زمین حادثهٔ عظیمی حادث شده و مشاهده
میشد دران شب صعود و نزول ملایکه بعضی به آسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس چنانچه بر
مشاهدهٔ اعاجیب که دران شب واقع میشد اراده کرد که به آسمان رود تا حقیقت معلوم کند و از آن در آسمان
سوم جای نشینی بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملایکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه
همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص مینمود امیر فرمود که از برای پیغمبر ما صلعم
نیز ابرای نوعی از خارق العادات صادر شد روزی از حال مردی از اصحاب خود سوال کرد و گفتند یا رسول الله از شدت
آفت و طاقت مانند جوجه مرغی شده که پر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه فرموده گفت تو در حال
صحت بچه دعا اوراد میکردی آن مرد گفت همیشه میخواندم که یا رب آنچه عقوبة انت معاقبنی بها فی الآخرة
فعجلها لی فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا تعجیل آن بکن که تا در آخرة آسوده
باشم حضرت فرمود که نمیگفتی که اللهم آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت
با من احسان و نیکویی کن آن مرد این کلمات بر زبان رانده فی الحال شفا یافت فقام صحیحا و خرج معنا
و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود و حضرت قدحی آب
برگرفته آب دهن مبارک دران افکنده و فرمود که جسد خود را بدین آب مسح نماید فی الحال شفا یافت
بنوعی که هیچ اثر جذام با وی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک بوی افشاند و آن مرد
برخواست از پیش آن ملک صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف بر موت شده و هر چند
طعام بر او عرض میکنم از کثرت تناوب قدرت بر تناول ندارد حضرت نزد او آمده گفت جانب اخرج عدو الله
من ولی الله یعنی دشمن خدا دور شو از دوست خدا فقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد تیره بر چشم آمده حدقه

رسانی عیر گفت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است
یهودی گفت عیسی ع از گل مرغی ساخت و نفخ در آن کرده مرغ شد امیر علیه السلام فرمود مثل این
از پیغمبر ما صلعم نیز صادر شد در روز حنین حضرت حجری برداشت و آن حجر تسبیح و تهلیل در دست او گفت حجر را
گفت پاره شو حجر سه پاره شد و از هر پاره تسبیح شنیده میشد غیر آنچه از پاره دیگر شنیده میشد و نیز در روز [illegible] حجر را
طلبید و شروع به تسبیح و تهلیل در آمد پس حجر را گفت منشق شو حجر دو نصف گردید پس گفت متصل شو
متصل شد پس گواهی ده به نبوت من گواهی داد به نبوت او پس گفت به مکان خود باز شو با تسبیح و تهلیل
گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی معجز ابرا بود حضرت فرمود که پیغمبر صلی الله که از
اشرف الانبیا علیهم السلام بود آنحضرت شیر فرزندان دشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد آنحضرت مایده نهادی
که در وطعامی بوده باشد که اهل او بر تنعم تناول نمایند و هرگز نان گندم تناول ننموده از نان جو نیز هرگز
به سیری تناول نمیکرد و که سیر نشوده در سه شب پی در پی و آنحضرت رحلت نمود و درع مبارکش به چهار درهم
نزد یهودی در رهن بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من البلاد و التمکن له من غنائم العباد
بفتح و بیاری [illegible] بلاد گرفت و غنائم عباد را صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد
هزار و چهار صد هزار قسمت میکرد و چون شام میشد و سائلی میرسید میگفت و الذی بعث محمدا بالحق
ما امسی آل محمد بصاع من شعیر و لا صاع من تمر و لا درهم و لا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله
الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی میدهم که حق تعالی هیچ پیغمبر و رسولی را درجه و فضیلتی نداده مگر
در باره محمد صلی الله علیه و آله و سلم همه آنها جمع فرموده و زیاده نیز نموده اضعاف درجات **فصل بیستم از باب
دوم از مقاله سیوم** در بیان معراج آنحضرت بدانکه اگرچه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات
و جواز آن علی الاطلاق مبین شده لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعاد عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب
آنچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیانست و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت

در آن واقع شده بعضی بر آنند که این قضیه در منام واقع شده و جماعتی بر آنند که در یقظه بوده لیکن بروح
تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قائل شده لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السما و حق آنست که در یقظه بوده و
با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد الی فوق السما چنانکه دلالت بر آن احادیث وارده در قصه معراج و
مخالفین مستند اند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بآنچه مروی شده از عایشه که گفت و الله ما فقد جسد
محمد صلی الله علیه و آله و سلم و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحة و ضعف روایتین مسلم که در مقابل
احادیث مستفیضه و قول اکثر علمای ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و اما استبعاد چون
در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است در تقریر است بیان حقیقت حال در مسئله مذکوره پس گوییم باید
دانست که ممتنع بر دو گونه است اول ممتنع عقلی و آن امریست که دلیل عقلی قائم باشد بعدم جواز وقوع آن مانند
وجود حادث بلا سبب مطلقا دوم ممتنع عادی و آن امریست که دلیلی قائم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش
لکن بحسب عادی مانند [illegible] اسباب عادیه و حرکت ارادی [illegible] معلوم الانتفا است پس وقوع
حرکت ارادی از شجر بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفای سبب مطلقا
نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجر ممتنع عقلی نباشد و واجب است بودن معجزه از قسم دوم و الا معجزه
نبودی و جایز نیست بودن آن از قسم اول و الا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوی
نبوت کند و گوید معجزه من اینست که من جمع میان نقیضین کنم هر آینه واجب باشد [illegible] تکذیب وی
و چون این مقدمه واضح شد بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات جز
دلیل امتناع حرکت که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است چه حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوفست
بر این که جهات متعین شده باشد پیش از آن حرکت پس هرچه محدد جهات باشد تعین جهات باو منتعین
شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص محدد جهات است و در فلکی دیگر جاری نیست پس
خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قائلند که ماده فلکیات مطلقا [illegible] نیست

بجز قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوف است بقبول ماده وی مر انفعال
تجددی را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک و دیگر زوال ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه
معراج هم موقوف بوقوع خرق در تجدد جهات نیست و احادیث مروی نیز مشعر بوقوع آن نیست پس شبهه در
وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق فصل بیست و یکم از باب دویم از مقاله سیوم
در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را
و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات اختیار کند و بر گزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود
بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد بخلاف رضای او عمل نکند
و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق
نشده مگر بجهة تحصیل این مرتبه عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین نهایت
قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد
و تکذیب این خبر لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی
آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که کرامت است ممکن بود
عجب نباشد و گاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم و شبهه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون
بدعوی نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شأن ایشان نباشد و گاه احیانا شخصی
ادعای آن کند بر سبیل اغوا اینها بدو رسد یا ظاهر شود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که
معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و حذاقت در علم باسباب حادثه و غیر آن حاصل تواند شد
و ظهور خرق عادت در دست اولیاء الله را کرامات گویند بنابر آنکه لا محاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد
مر ایشان را نزد خدا سبحانه و آیا جایز باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت و خلافت و شک نیست که جاهلی که

در معنی ولایت

مخصوص

مخصوص باشند از جانب خدا و رسول خدا بجهة ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشان را جایز بلکه واجب
ادعای آن مرتبه و اظهار آن بحسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه باشد مر ایشان را
[illegible] بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای آن مرتبه و عدم عهد و قصد بر اظهار خارق عادات
اولی تواند بود باب سیوم از مقاله سیوم در امامت و در آن چند فصل است فصل اول
از باب سیوم از مقاله سیوم در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام
بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته چون رجوع بحال خود کند
و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی
از ازمنه سیما از ازمنه بقای حاجت بتکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمان از ازمنه بنا بر عدم استعداد
ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه و تعالی مختص است بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت بوجود
شخصی که دون آن مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفین از او حاصل تواند شد ثابت باشد و وجود
چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنابر آنکه وجود علمای
کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست نه از جانب
خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا
و خاندان او باشد و اگر نه کفایت دینی از او حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا معلوم
که عمل برای و قیاس در امور متعلقه بدین نتوان کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا و اگر
گمان کنند که پیغمبر صلی الله علیه و آله در امری از امور عمل برای خود میکرد و منتظر وحی الهی نبود هر آینه قضا
جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دین داری خارج بود مثل آنکه بعضی از عقلا
سیما که مخالف نص قرآن مجید است که و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی
امور دون بعضی در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی

فروعی رسانند و هر گاه پیغمبری عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای آن می باشد پس هر گاه وجود علما در هر زمان
واقع باشد در زمان نبی اولی خواهد بود و هر گاه نبی حکم به بقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر به وقوع
ختم نبوت داده و حاجت ناس به وجود رئیس عالم مرشد هادی [illegible] و فرا گیرند و بیاموزند [illegible]
وجود بعضی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید و روا نبود که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم تعیین ننماید کسی
از علما را بجهت قیام بامور مکلفین مع حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه به
عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع
امور شرعیه باشد سیما با اعتراف مخالفین که این امر از اهم واجبات شمرده اند و مشتغل شده اند از دفن و تجهیز
پیغمبر به تعیین خلیفه و دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین
به سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که تعریف مذکور را برای امامت متفق علیه است میان ما
و مخالفین ما و حال آنکه بسیاری از علما و اکابر ایشان که مخصوص اند به قول به امامت ایشان متصف نیستند به جمیع امور
معتبره در مفهوم امامت به تعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله موقوفست به معرفت امور دینیه [illegible]
سوابق ایشان عالم بودن امام را شرط ندانسته اند و امامت جمعی را که هم نیستند که هیچ یک از ایشان عالم
به جمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوفست به عدالت بالضروره و ایشان این را شرط
ندانسته اند و تصریح به عدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجودست از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی
از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت به قهر و غلبه شود بدون بیعت اگر چه فاسق یا
جاهل باشد ظاهر آنست که منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان
عادلا او جائرا و همچنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر دانای متتبع پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست
باذن پیغمبر بالضروره و از آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهرست عدم اعتبار این شرط نیز و نیز خود
تفتازانی تصریح کرده و گفته فان قیل الخلافة عن النبی علیه السلام انما یکون فیما استخلفه النبی صلی الله علیه و آله و سلم

فلا یصدق

خلیفه

فلا یصدق التعریف علی امامة الائمة بعد الخلفاء الراشدین [illegible] تابعا للامام [illegible] فالاستخلاف
اعم من ان یکون بواسطه او بدون واسطه اگر کسی اعتراض کند که خلافت از نبی نمیتواند بود [illegible]
علیه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامی که از بیعت باشد چه جای امامی که به تعیین امام
ثابت شود جواب گوییم که ما مسلم نداریم که خلافت از نبی موقوف به خلیفه کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم مراد
از خلیفه کردن نبی اعم است از آنکه بی واسطه باشد یا بواسطه پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع
توقف خلافت به خلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص اوست منع امریست بدیهی و بطلان [illegible]
مکابر غیر مخفی و هر گاه تسلیم مقدمه ممنوعه کرده شد تعمیم بواسطه و بی واسطه هیچ وجه صورتی نتواند داشت
چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و مفروض اینست که خلافت بدون استخلاف ثابت نشود
پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از
واسطه اعم است از خلیفه و کل امت یا بعضی که هر گاه امت اتفاق کنند بخلیفگی شخصی از نبی [illegible]
که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم صلاحیت [illegible] واسطه [illegible]
کالمجمع اعنی اتفاق غیر مستحالت [illegible] خلافت کافی نیست نه عقلا و نه شرعا چنانکه پوشیده نیست [illegible]
در خلافت شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نقض تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب
عالم بودن امام و عادل بودن و وجوب نص نبی بر امام و مراد از امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه
اما وجوب عصمت پس بیانش آنست که مراد ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هر گاه منصوص
علیه بامامت و خلافت باید محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و روا نبود
خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت [illegible]
عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علمای امامیه است بیانش آنست که
چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم [illegible]

باشد افضلیت امام بل که افضل برامام واجب نمی‌بود و قائلند بجواز امامت مفضول ثابت میشود ترجیح مفضول از
امت ممتنع نمی‌بود و افضلیت امام ثابت نمی‌شد لیکن جواب آن ثابت شد و وجوب افضل واجب شد و ثبوت
افضلیت **فصل دوم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور دیگر
که معتبر است در امامت بدانکه این مسئله اعظم مسایل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات و بینه متفرع است
بر این اختلاف بر جمیع مذاهب مختلفه و شبه کائنه منشعبه از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل و النحل
اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی
الامامة فی کل زمان و اول کسی که خلاف از و صادر شد عمر بود جزاه الله ما فعل که حضرت نبوی در مرض
الموت کاغذ و دوات طلبید تا بنویسد وصیتی که کسی راه بجای خلاف غلط نرود و جواب کرد در ایام حیات
نصوص و خلافت او بعد از نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن
نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حالت مرض الموت که آن وصیت … نوشته شود
تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و قرطاس و بیضاء لا ازیل عنکم مشکل الامر و اذکر
لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن بآن معنی شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهری
فی بعض الروایة ان الرجل قد غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی … در مرض بر او غالب شده
هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدا و این روایت علی اختلاف العبارة متفق علیه است میان
و مخالفین و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان در کتب
کلامیه و غیر کلامیه خود نقل کرده اند و از غرابت بعضی آن نموده اند و ارباب سیر و تواریخ نیز نقل کرده اند در کتب
و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون
روایت علی اختلاف العبارات نزد کل بهم است و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر
که اهل سنت کرده اند این روایت را از صحیح و مسلم نقل کرده که چون رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بیمار شد

دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابتی که مختلف نشوند بعد از او … آنحضرت آن بود که نقض کنند در حالت
موت پس عمر منع کرد علی علیه السلام … پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر شما هذیان میگوید بس غوغا شد و اختلاف کردند
… و اختلاف شد کلمات منتشر شد و صاحب کتاب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول
کتاب مذکور است که اول خلافی که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علیه السلام و اول
خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود وصیت پیغمبر را که
نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما اشتد بالنبی ص
مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی فقال عمر ان رسول الله
قد غلب علیه الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندنا
التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن
و مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشته رسول الله و بالجمله خلاف درین مسئله در چند موضع واقع است
اول در آنکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه
بقای دین را موقوف نمیدانند بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط بآن میدانند پس اگر امور مسلمین
بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشند بامام و جمهور امامیه امامت را از اصول دین میدانند بنا بر آنکه بقای
شریعت و دین را موقوف میدانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف بوجود نبی پس حاجت
دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و بیانش ظاهر اجماع امت است و هو قوله صلی الله علیه و آله من مات
و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مشهور است کما لا یخفی قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث
الامامة بعلم الفروع الیق بنا بر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایات است که از امور
کلیه که شارع قصد تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة دون
الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات …

در فصل اول گذشته و حدیث مستفیض معمول بین الجانبین که قول … ۱۲

سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین مباحث امامت را بر ابواب علم کلام انتهی کلام شارح المقاصد
دوم از مواضع خلاف عصمت است در امام امامیه عصمت را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از جهت حفظ شرع است
نزد ایشان و با عدم عصمت ما مون از تغیر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه حفظ احکام
و حفظ دین منوط با و نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود
و امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشان است گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود به منع قولی کار
مر اهل حل و عقد را رسد که اتفاق کنند بر منع فعلی اگر چه محتاج شوند به تشهیر اسلحه و نصب حروب و باید دانست که
نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند
امراض مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون
بخل و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جنون و جهل و اغما و امراض منسیه علوم و هم چنانکه
واجب است خلو از عیوب مذکوره ابتدا او واجب است خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود و یا
اعمی شود و اصم و اخرس گردد و هرچند مراد ما از عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب
اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه
واجب است بودن امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بروی طاری نتواند شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور کافی نیست
مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنوب لهذا امور مسطوره را داخل عصمت
اعلم گردانیده ایم از کلام شرطین بلکه از خلو از عیب نسبی نیز مانند دنائت آبا و امهات و رزالت قبیله
در بعضی کتب [illegible] نیز برین اصطلاح جاریست [illegible] و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام و وجوب خلو
امام است از امور منفره که هر آینه مانع است از انقیاد و اطاعت چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور لا محاله لطفی است
ممکن [illegible] و هر لطف واجب است بر حکیم تعالی [illegible] و مخالفین اگر چه عدالت را شرط در امامت
و اختیار دانند و برائت از عیوب لازم [illegible] لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جهت [illegible] عصمت

[illegible]

از امام

اعنی عدالت و برائت مذکورین
موضع سوم وجوب نص امامیه
چون در امام عصمت را شرط دانند

از آنکه ایشان شرط دانسته اند و عقول را راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب است که وجود
نص بر وی من عند الله تعالی [illegible] و چون عصمت را شرط نمیدانند قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم
۱۴ [illegible] افضلیت
[illegible] بر حسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول
بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابوالحسن اشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت امام
قول بقبح عقلی بنا بر آنکه امام هرگاه افضل باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجماع الاراء علی متابعته
و لتلقی الامامة خلافة عن النبی صلعم فیجب ان یطلب لها [illegible] کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم
وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانسته اند بودن امام از قبیله قریش که اشرف قبایل
است باتفاق مگر خوارج و اکثر معتزله و دلیل جمهور قوله عم الائمة من قریش و قوله لا یزال هذا الامر فی قریش ما
[illegible] قدموا قریشا و لا تقدموها و اجماع الصحابة یوم السقیفة لما
قالت الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر بعدم کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من الصحابة فکان
اجماعا و دلیل المخالف ما نقل من قوله عم اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی اجدع و من المعقول ان لا عبرة
بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و التقوی و البصیرة فی الامور و الخبرة بالمصالح و القوة
علی الاهوال و الجواب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة و عن المعقول ان
لشرف الانساب و عظم قدرها فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء و ترک المطاعن و الانقیاد و الالیق
بذلک من قریش الذین هم اشرف الناس سیما و قد اقتصر علیهم ختم الرسالة و انتشرت منهم الشریعة الباقیة
الی یوم القیامة کذا فی شرح المقاصد و العجب انه قال بعد ذلک و اشترطت الشیعة امورا منها ان یکون
هاشمیا و لیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه ظاهر است که در جواب عقلی مخالف که ذکر کرده دلیل شیعه است
در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار شریعت از بطن هاشم اند
بطون قریش و حال آنکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف بر اشرف سیما با اجتماع شرایط قبیح است عقلا پس حجت [illegible]

واین حجت باشد موضع ششم وجوب نصب امام کرده حجت باشد وبر تقدیر وجوب علیه امام علی الله سمعا او عقلا
جمهور اهل سنت واکثر معتزله بانند که واجب است بر امت عقلا وطایفه نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم
وجوب اصلا والشیعه علی انه واجب علی الله عقلا وابوبکر اصم قایل است بعدم وجوب عند ظهور العدل
والانصاف والامن عن الوقوع فی الفتن وبوجوبه عند الخوف ومستند اهل سنت بوجوب سمعی که
امت چند وجه است اول وهو العمده اجماع الصحابه حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن
دفن الرسول صلعم وکذا عقیب موت کل امام وروایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات رسول الله صلعم
گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت
ولا بد است مر این امر را از کسی که قایم بآن باشد پس بیایید وآرای خود را ببینید که لایق این کیست
پس همه صحابه از هر جانب مبادرت نموده گفتند صدقت ولم یقل احد انه لا حاجة الی الامام و پوشیده
نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه درین معنی محل منع است بلکه خلاف آن معلوم چرا که
ظاهر است از ادنی متتبع وحال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که چه مستند بود در
وجوب تعیین امام که واجبی شد و دفن و تجهیز رسول الله صلعم گذاشته باو مشغول شدند اگر وجوب عقلی
مستند ایشان بود اهل سنت قایل بآن نیستند واگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بود امت را بتعیین امام
بالاتفاق واجماع هنوز منعقد نشده بود وبران قرآن دلالت نکرده وقیاس گنجایش نداشت وآنکه
منحصر است درین مذکورات پس مستند صحابه که اتفاق درین امر کرده خواهند بود مگر هوای نفس ومیل بجاه طلبی
نشد اجتهاد که هوای نفس بر طایفه از ایشان گمان نیست مانند علی وعباس وابوذر وسلمان ومقداد وعمار که
پوشیده نیست قدر ومنزلت ایشان ودر آن اتفاق داخل نبودند ودیگر آنکه پادشاهی یا رئیسی است که
موجود باشد عمی مثل عباس وپسر عمی چون علی وداماد مثل علی هم که بالاتفاق وصی بود بیگانگان را بدون
اولاد ایشان ووصلی با ایشان چگونه شرع کسی تعیین جانشین وخلیفه ونایب بجای وی کنند وآیا تواند بود تقدیم

این

این بکر از روی حقد وحسد وحیلت وخدیعت وعدم اعتنا بامور شان پادشاه وبر رئیس مذکور والحمد لله علی وضوح
الحجه وجه دوم شک نیست که اقامت حدود وسد ثغور وتجهیز جیوش للجهاد وغیر ذلک من الامور المتعلقه
[illegible] واجب است بامر شارع وموقوفست بوجود امام پس نصب امام
مقدمه واجب باشد ومقدمه واجب واجب است چنانکه در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد
بر امت بلکه واجب است بر امام وبر امت بتقدیر تحقق امام چه این امر بقطع سارق مثلا متوجه است باشد
مطلقا ممنوع است ومقدمه واجب وقتی که وجوبش مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب نسبت به
وجوب زکوة وآنکه در ما نحن فیه مقدمه واجب است بوجوب مطلق بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد
گفته مجرد دعوی است خالی از بیان وماده مقام منع بر ایشان وجه سوم ان فی نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصی واستدفاع مضار لا تخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری فبالضرورة کما قال الامام
الرازی فی الاربعین او تکاد ویلحق بالضروریات کما فی شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده
صاحب تلخیص محصل برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح
عن الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب کردید وبنای صغری بر آن نهاده شد
کبری نیز بنا وعلی هذا اوضح خواهد بود لا محاله بتقدیر وجوب عقلا من باب الحسن والقبح وجوب دفع ضرر
اوضح خواهد بود لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار وشارح مقاصد جواب گفته ازین اعتراض
بانه طریق که بودن شی مشتمل بر صلاح وفساد از محل نزاع حسن وقبح نیست چه محل نزاع حسن وقبح باعتبار
ثواب وعقاب اخرویست وکون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس
بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال بل لا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه ولئلا یکون الاصل العلمی فی هذا الفن خالیا
من الشغف بالاعتراض وجوابش آنست که منافع ومضار معتبر در صغری اعم است از آنکه دنیوی باشد
یا اخروی باعتراف شما چه امامت ریاست عامه است در امور دنیوی واخروی صلاح وفساد در امور دنیوی

بجهه وجوب امور مذکوره بر ایشان وجواز نزد ایشان بدلیل آنکه امور مذکوره وحجیت آن بر امت است
وادعای اینکه مقید واجب است وجوب تام

اگر چه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عین محل نزاع است پس لابد است از عقلا بودن و صوفی
بودن باین اعتبار هرگاه وضوح آن کنند لا محاله کبری او ضح ازین خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم
و لا اقل اخفی از و نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و از آنچه گفتیم معلوم شد که مشهور قدح در ش
کیست چه فراموش کرده مذهب خود را که می‌گفتم جدال چنین از جمیع است و مستند قایلین بوجوب عقلا
بر امت وجه سوم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری آن تمسک بنظر ضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قایلند
بتعقلیت حسن و قبح پس اعتراض مذکور بر ایشان وارد نباید و جواب مستند ایشان آنست که دفع ضرر
فی الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین امامی از قدرت امت
خارج است لا محاله و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله ساقط شود وجوب علی الناس و قایلین بوجوب
عقلا علی الله سه فرقه‌اند اول اسمعیلیه و اعتقاد ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر
بتعلیم نبی یا امام پس واجب است بر خدا اینکه خالی نگذارد زمین را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند
خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفت الله پس بطلان این مذهب ثابت شد دوم غلات
و هم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیه والادویة المهلکة و غیر فهم
الحرف والصناعات و ضعفش ظاهر است سوم اصحاب ما یعنی امامیه اثنا عشریه و مستند ما دو وجه است
یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیامة بحافظی و معصومی مامون از تغیر و تحریف چنانکه محتاج است
در ابتدا بمبلغی معصوم و مامون و حاجت شریعت بحافظی بغایت ظاهر است که حاجت بمکمن حادث
در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب اهل تحقیق است دوم حاجت مکلفین بشخص مطاع عادل عالم مامون
از جور و میل پس وجود امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک‌تر شود
بفعل تکالیف و شک نیست در امکان وجود امام در هر زمان از ازمنه چه دانستی که مراد از امام
معصوم نیست مگر عالم عادلی که عدالتش مامون باشد از هر طرف شدن و همچنین بخبر دادن و تعیین

دنفعی

و تخصیص شخصی و هر اینجا متحقق میشود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان بل الوقوع است و نیز
ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هرگاه مفسده که در وجود امام متوهم شود ظاهر است
نشود او [illegible] نیست ضرورت مطلقت الیه نتواند بود و تحیر و انتقی که از کس غیر بشر
قلیل بشر کثیر است لا محاله پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطف است متصور نباشد پس لا محاله نصب امام
بر خدا واجب باشد و الا حجت خدا بر خلق تمام نشود و اینست مراد آنچه مستفیض است بین الامامیه (ع) ۲ از علی م
انه قال لا یخلو الارض عن قائم لله بحجته اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله تعالی و بیناته
و چون وجود امام بحجت امام وجوه حجت واجب باشد پس غیبت او و عدم تصرفش در امور بنابر آنکه
معصوم است از تقصیر وی نتواند بود بلکه چون لا محاله از خوف اعادی و عدم انقیاد ناس بسبب سوء
اختیار ایشان باشد منافی غرض نصب امام نباشد مانع وجوب نتواند شد و هرگاه دلیل باین تقریر
که ما کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله تعالی و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهه که مخالفین در این مقام
کنند مثل انه انما یکون اذا خلا عن جمیع جهات القبح فهو ممنوع و ان اراد الوجوب فی ترک القبیح مع
عدم الامام اکثر ثوابا لانه اشق و اقرب الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة جمیع الناس
و انه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام و هو لیس بلازم
عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیه التی لا تستحق الجواب و مستند طایفه خوارج که قایلند بنفی وجوب نصب
الامام آنست که در نصب امام برانگیختن فتنه‌هاست لان الآراء تختلف والاهواء متباینه فیمیل کل حزب الی
احد فیحصل و یهیج الفتن و تعوم الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق
علی الواحد و تفرده باستجماع الشرایط و ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع دون الوجوب و دلیل
ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امام است بر امت لا علی الله چه منصوص بودن از جانب خدا
یا رسول خدا موجب تفرق و ترجیح و قطع فتنه و نزاع تواند شد و جواب از قبل قایلین بوجوب بر امت

آنست که اعتبار ترجیح بتقدم اعلم تمام است و یا بانعقاد بیعت رفع فتنه توانند کرد و مستند ایشان عدم حجیت
نزد ظهور عدوان بخلاف ظهور ظلم و مستند مالک آنکه وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه
افزوده گردد و لا یخفی ضعفهما هفتم از مواضع اختلاف آنکه بما ینعقد الامامة تعیین امامت بچه چیز منعقد میشود
میشود انعقد الامامة عند الرجل البصیر الهاما بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع الشرائط فیه بل لا بد
من امر آخر به ینعقد الامامة و آن یکی از امور ثلثه است باتفاق امت نص و بیعت و دعوت و خلافی
نیست میان امت درین که نص موجب ثبوت امامت است بلکه خلاف در دو امر دیگر است و غیر طایفه
صالحیه زیدیه برانند که دعوت نیز طریقی است بر ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است
که صلاحیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود و مخالفت با ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی
خرج شاهرا السیف داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست درین معنی با زیدیه بغیر از شیخ ابو علی جبائی ۲
و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس
هر صاحب خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در یک وقت واحد لازم آید و
منوی بفسادی شود که افحش از عدم امام باشد و اگر بر ایشان تعدد ائمه را جایز ندانند لیکن با وجود بطلان
عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و
صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان بکسی که مستجمع شرایط
امامت باشد من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک ولا علی عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و لهذا لم
که اهل ابوبکر صبر کرده انتظار نکشیده که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد
بیعت یک کس دو کس و لم ینکر علیه احد و شوری شرط کرده که بیعت بکند و کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوا
عقد بیعت سرا نتوانند کرد و مقدما علی ذلک اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد و تمسک بصلح للامام چنانکه
در قضیه شوری واقع شد مستند قایلین به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد منحصر است در نص

دبو

و بیعت بنا بر عدم اعتداد به مذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امام است باجماع و هو ابوبکر دوم اشتغال
صحابه بعد از وفات نبی صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا علی
کونه طریقا ... مجالسهم ... خفی نیست مخالفت این مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از امت
بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نتواند بود در عقد امامتی که ریاست است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت
و نیابت از پیغمبر و ازینجا بغایت ظاهر شود حقیقت دینداری و ایمان این طایفه که بنای دین خود را بچه
وقوع گذاشته اند بر وجه آنکه دلالت کند صحت او عقلا یا نقلا و غیر از لفظ عدم نکیر تعویل مینمایند و بان
خود را تسلی میکنند و فریب بیچاره مید هند و بر تقدیر یکه اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات
احتمال وقوع داشته باشد در مبدأ امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق علی و ام و عباس
و جماعتی کثیره از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق
مذکور را در امر و هم معترف آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد که آن منفرین منکی تخلیف
اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافه و امامت و التصرف در امور دینی و دنیوی
کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافه و فریب خوردن و اکرامیدن امت بوی
چگونه موجب رای اعتقاد تواند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای اهل سنت فرمودند که از دلالت برم
و جلال و بهمان و در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی علم راضی نبودی بخلافت ابوبکر و خلافت را
حق خود دانستی هر آینه منازعت کردی و طلب حق نمودی با کمال باس و شجاعتی که ویرا بود و اتفاق جمیع
بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی ویرا تقاعد از طلب و منافی بودی تهاون و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی
آنند چنانکه بعد ازین خواهد آمد ان شاء الله تعالی بدانکه نزد قایلین بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر
در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره
در امامت بیعت و استخلاف واجب داشته اند در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه

امامیه امامت محقق نشود مگر بنص من قبل الله و قبل الرسول اما انکه این سببی است مستقل بجهة تحقق امامت
محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت
امامت دران و عدم تحقق بغیر آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیة از جمیع ا
و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفه تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا باخبار من الله تعالی
وهو المراد من النص فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شروط امامت
نمی دانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باختیار و نص چنانکه گذشت دوم آنکه اهل بیعت را
اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و حسبه و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس
در اقل امور فکیف یقدرون الی تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین والدنیا
لکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستند با جماع زده بعض فقهاء هم من التحکیم فی القضاء
و یجعل انشاء هذا القاضی قادرا علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم آن کنند و گویند این بنابر آنست که تولیه
امور مذکوره با وجود امام موکول بامام است پس بعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد که
تعیین امام بجهة خود کنند بنابر آنکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد
و اما ظاهر مواقف و صریح شرحش آنست که اگر امام نباشد لابد است از قول با نعقاد قضا و بیعت و کلام
امام فخر رازی موید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی
تولیة الامام و لا یاذن فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب الی فطرتی جمیع ما قالوا اما در
الحکم بتغییر حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است سیما
بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانسته و اما فیه شاهد بنابر آنکه شاهد اقدام
نکنند در تصرف بغیر ملکه اقدام نیست مگر از شارع و شهادة اماره است بر تحقق حکم از قبیل شارع و اما در خلت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز در اختیار و کذا عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن

اذن

بر تولیت قضا از بعض مسعود خارج از صورتی نبود و اما علی ما فرض فلا کما لا یخفی سوم آنکه نصب امام بجهة
ازاله فتنه است و شک نیست که تعیین آن به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف
الاراء کما وقع فی زمان علی عم و معاویه و مخالفین در جواب گفته اند که اگر زمان نصب امام
زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل بهوا و باطل کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی با او فتنه
حادث نشود و به جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در امامت علی عم لم یکن فی امامته بل فی
انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و حب جاه و میل
بهوا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب با وجود
نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل ایمان و اتقان بغایت نادر باشد سیما در عزائم امور مثل امامت
بخلاف آنکه نص امامت بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن مخطور نخواهد بود و صدور
این داعیه منافی ایمان و کمال اتقان نباشد چه جهات ترجیح بنابر اجتهاد ظنی خواهد بود و
منازعه و تغلب با علی علیه السلام با وجود نص غیر اختیار کردند و مستبعد بود و اگر نص نبود و اختیار مثل
سلمان و ابوذر و مقداد میکردند و مستبعد نمی بود و درکاکت توجیه منازعه معاویه با علی عم چه حاجت
به بیان توان داشت چهارم ما اشیر الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما
بالضرورة و هو انما یحصل بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله
و رسوله صلعم و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد برین که امت خلیفه خدا و رسول است و
اتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول استخلاف او کرده اند و بیان دفعش آنست که بیشتر اشاره شد
بآنکه اتفاق مذکور را مستندی نیست لا اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انه لا مستند له بنابر آنکه
مستندی که ممکن است درین اتفاق اذن پیغمبر است صلی الله علیه و آله مر امت را بتعیین خلیفه معلوم است
و متفق علیه عدم اذن و احتمال آنکه شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع

اخبار

معلوم الانتفاست در غرایم امور شل امامت و خلافت و منع آن مکابره است که استحقاق جواب نداردو طلبه ق الیه
نتوانند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام مواقف در جواب ... باختیار اهل بیعت هر امام را
اماره ایست که خدا و رسول آنرا علامت گردانیده اند بجهة تحقق حکم خود بخلاف ... شبان از
کعلامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن ما در اماره گردانیدن خدا و رسول است که بچه
معلوم توانند شد و قیاس بسایر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص محقق است
نکو نهاامارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است مستند بنصست که دال بر حجیت آن احادیث است
کرولالت کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوییم که بتقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی
از صورتی نیست اما سخن در پیش از تحقق اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار آن
توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت است به بیعت بعضی و موقوف نیست بتحقق اجماع و
بتقدیر توقف با جماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع است و حال آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماعست نه
مستند اجماع پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلعم آنست که در اوانی غیبتی از مدینه ترک
استخلاف امر نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه من الفرایض و السنن و الاداب حتی قضاء
الحاجة اهمال ننمودی و نیز معلوم است از عادت عطلان حال و صلعم که برامت خود مهربان تر و مشفق تر
از پدر مهربان بر اولادش بودی و معلوم است از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد
خود نکنند و تعیین من یقوم بامورهم کنند پس مقطوع به باشد عادت عدم اهمال نبی مر امت را و تعیین
کردن کسی را که قایم باشد بامور امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم اول دلیل است بر آنکه تعیین
امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات دین قویم و از اعظم مکملات شرع مستقیم است و حق سبحانه تعالی
خبر داده باکمال دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد استبعادی
بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب ادنی فطرتی ظاهر است آثار کمال ضعف این جواب چه بملاحظه آن

علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه در تقریر دلیل اشاره بآن شد
موضع هشتم از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول بعد رسول الله صلعم جمهور اهل سنت
بر آنند که خلیفه اول بعد از رسول الله ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت و جمهور شیعه بر آنند که علی بن
ابی طالب است بنا بر نص پیغمبر صلعم بامامت علی هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب
در فصول آینده باید **فصل سیوم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر نص کردن پیغمبر بر علی بن
ابی طالب عم بامامت و خلافت منصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر نص نکرد
باحدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابوبکر و حسن بصری بر آنست که نص
کرد بر ابوبکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة بعضی دیگر گفته اند که نص کرد جلی و روایه دوات و کاغذ را
چنین ساخته قال ایتونی بدوات و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی
الله و المسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایة و ضعف مستند
حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک ببیعت جسته و حال
آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت
رسول الله بعد از افاقه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس بمسجد تشریف فرموده و
امامت مدلسه را با ابوبکر نگذاشت که باتمام رساند و بالجمله اهل سنت را اعتنا بشان این نص نیست و
اعتماد و بنای اصلا ندارند اگرچه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند و اینمعنی معلوم است از کتب ایشان
و اگر نص مذکور فی الجمله احتمالی میداشت و از عهده تمشیت و سازکاری آن بدر میتوانستند آمد هر آینه
دست از آن بر نمیداشتند و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد نمی آویختند و جمهور شیعه بر آنند که
نص کرد بر علی بن ابی طالب عم بنصوص جلیه و خفیه و اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه
و اما جلی مختص اند بآن جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالة بر معنی مراد بالفرض و عکسه و محتاج نباشد

[illegible]

بنوعی از استدلال مثل قوله علیه السلام علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله [illegible] اللهم ابیده هذا خلیفتی فیکم من
بعدی فاسمعوا له واطیعوا و قوله علیه السلام قد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی [illegible] ان یکون اخی و وصیی
و خلیفتی من بعدی فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد [illegible]
دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه
خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات و در هر زمانی از ازمنه
از کثرت عدد و تفرق بلاد و عدم اجتماع با هم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند اتفاق و تواطؤ
ایشان را بر کذب و طریق و تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب و تصانیف علمای امامیه چه عدد رواة و
علما مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علما و رواة بر متتبع
مخفی نیست چنانکه مثلا وجود شعرا بر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در
بلاد متباعده و ملاقات و صحبت با هم عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و گمان اینکه
کتب و تصانیف منکره مجعول و مختلق باشد ان است که جمیع دواوین شعرا مجعول و مختلق باشد فظهر
ما قال اهل السنه ان من ادعی النص الجلی هو وضعه هشام بن الحکم و نصره ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق
کما فی شرح المقاصد و غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه و ثقات اثنا عشریه معروفین مشهورین
مصنفین بودند که از حد تواتر بودند بلا شبهه از جمله اصحاب محمد و حسن معدود و لیس ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق
علیهم السلام اکثر ایشان کتب و تصانیف متواتر و متداول بلی اگر مخالفین نسبت اختلاق ایشان [illegible] این قول بجعفر صادق
مینمودند گنجایشی داشت چه همه آن علما و ثقات در آن زمان از اصحاب آنحضرت بودند و رواة و ثقات معتبرین
وی و با این نسبت معروف و مشهور که امامیه از این جهت مشهور بمذهب جعفر شده لیکن حضرت مذهبی و طریقه که
بتقدیر اختلاق مختلق آنحضرت باشد اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز بمرتبه است که توهم
اختلاق و ابتداع در بارهٔ او نتوان نمود لهذا بعض مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت نموده بهشام بن الحکم

لازم

که از جملهٔ اصحاب آنحضرت است [illegible] سخنانند و در حقیقت همان منسوب بآنحضرت است لیکن [illegible] والحاصل
نمودن آنحضرت این دین و هم نسبت آبا و اولاد وی از ائمه اهل البیت الطاهرین و ظهور غرضیست که
انکار آن [illegible] از روح مطلق با انکار ضروریات و اولیات است و کفی بذلک مستندا و بیچاره شارح مقاصد در این
انکار مثل رضی الله عنه [illegible] رضاک و مثل جعلت فداک و امثال اینکه جناب مقدس رضوی علیه السلام در پشت عهدنامه
مامون بخط مبارک خود نوشته [illegible] و اعتقاد تبری ائمه طاهرین از [illegible] کرده هیهات بلی دو
شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج بدفع است و رفع استبعاد
آن اول یکی آنکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود هر آینه متواتر میبود لتوفر الدواعی الی نقله و اگر متواتر
میبود افاده علم بجهت ما میکرد لان ذلک هو مناط التواتر و حال آنکه افاده علم نکرده و امام فخر رازی
و طار بعین سوگند بخدا و ایمان یاد کرده که خبر نصوص اثنی عشری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا
عن القطع و جواب ازین شبهه آنست که عدم افاده علم نظر شما بنا بر دو وجه تواند بود اول آنکه سابقا
اشاره شده بآنکه علم حاصل بتواتر نتواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که ضروری باشد و بیانش
آنست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ و مواضعه بالبدیهه
منتفی باشد و لهذا احتیاج بنظر و تامل نباشد مانند علم ببلدان نائیه و گاه باشد که نه چنین باشد بلکه
نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان
و امثال ذلک کما فی بحث خبر پس تواند بود که اگر شما نیز ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علما و
مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت آن نصوص و جزم کنید بعدم
احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه دوم آنکه پیشتر دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروط است
زاید اعلی الشرایط المعتبره و تخلو ذهن سامعین از نقیض چنانکه جازم بنقیض آن باشند البته افاده علم نتواند
کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه هر باشد پس طریق استبصار در طلب حق در امثال این مقامات آنست که

طالب خود را متساوی علی النسبه بین طرفی الخلاف کردانند بنوعی که اگر کسی معتقد وی که عمرهای دراز
خلفا عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده ظاهر شود بلا تامل و عصبیت انقیاد حق تواند کرد
و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال فریقین بکند و تتبع [illegible] تذهب باحق
بر او ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کنند و با این شرایط عمل ننمایند سوگند که فخر رازی یاد کرده من ظاهر شود
اضعاف آن یاد مینمایم و ضامن میشوم که البته حاصل شود و هیچ شبهه دوم آنکه اگر بر علی ع نص متواتر
موجود میبود هر آینه علی ع مجاحده و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن
کند سیما با عصمتی که شیعه ادعا میکنند و نیز اگر خلافت حق او میبود بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت
بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول ننمود و میگفت
دیگری اختیار کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود بنصوص مذکوره هر آینه علی ع با معاویه با آن
مجاهده مینمود نه بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و آنچه شیعه معتقد
باشند که طلب حق ننمودن و منازعه و محاربه با ابوبکر کردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورت ندارد بنا بر آنکه
هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکه بهم نرسیده و حال آنکه علی ع در کمال باس و بردلی و شجاعت
بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و جمله صحابه کبار مطیع و منقاد او و کانت
فاطمة ع مع علو منزلتها زوجته و الحسن و الحسین ع مع کونهما سبطی رسول الله کانا ولدیه و العباس مع
علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی ع امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله
ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف و قال لا ارضی بخلافة
ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یتولی علیکم تیمی و الله لاملان الوادی خیلا و
رجلا و انصار خود کاظمه نکرده میگفتند ابوبکر را نیز اگر بروایة الائمة من قریش دفع ایشان از توقع
خلافه محروم مطلق کردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند و بر اتفاق کنند

در کتمان

در کتمان آن و یکی از ایشان اظهار [illegible] نکنند و حال آنکه عمر خود را در اطاعت و خدمتکاری و جانفشانی رسول الله
گذرانیده باشند و صرف اموال [illegible] در راه او کرده و بذل نصرت و یاری حسب المقدور نموده همه یکبار این چنین
حق الیقین بالظهور را [illegible] کتمان انفس وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لا مال له و لا شوکه و از نفی
میشد هر آینه انصار بآن متمسک شده دفع ابوبکر از خلافه مینمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایة مذکوره
و امام فخر در کتاب اربعین گفته که امام شیعه بغایت عجیب است چه گاهی در وصف شجاعت علی ع بحدی میرسند
که از مقتضای عقل بیرون باشد و گاهی در ضعف و عجز بمرتبه تنزل مینمایند که او شیخ ضعیف جبانی باعتقاد
ایشان بر نهایه و این نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب این شبهه آنست که این تقریر از هر خالی
از تمام نسبتی نیست الا نزد خواص و کارآگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدربان در تتبع روایات و
تواریخ و سیر احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت است بجهت آنکه بر علی ع واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و
طلب حق منصب خود و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود بر در قدم نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری
او بر میان جان بستن و بر آن حضرت زیاده از این نبود که امتناع از بیعت نماید و خود را در معرض قبول
این شغل در آرد چه امامت و خلافت که ما حق او میدانیم امریست الهی و فرمانیست نبوی و ریاستی است ربانی
و نیابتی است [illegible] و وجوبی است متعلق بلطف نصب امام و رعیت و رئیس و مرئوس چه واجب بر امام و رئیس
مرئوس و واجب بر امام و رئیس در مبدء امر اظهار شان خود است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب
بر رعیت و مرئوس طلب معرفت امام و رئیس و بعد از معرفه وجدان انقیاد و اطاعت و وجوب اظهار و
تعریف امام رئیس و خلیفه از رسول الله صلعم بعد و نصوص بفعل آمده بود و واجب بر اصحاب [illegible] بود
بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام و مشغول شدن
بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلعم و چون اصحاب امام را بتجهیز پیغمبر صم واگذاشته و بر امور [illegible]
اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود برای خود مشغول شدند تا هنگام فراغت امام منصوص علیه

تعیین خلیفه کرده که اطاعت و انقیاد وی بر ایشان لازم شد یا امام منصوص علیه معین را الله مر واجب نبود که محاربه نماید
با کافه اصحاب پس چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بر وجود اعوان و انصار است و علی علیه السلام هر چند
متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یکتن چه قدر بکند و معاون نیز با قاطبه اصحاب قبایل عرب چه تواند کرد
و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از جمله بطریق خرق عادات تواند کرد بر انبیا و اوصیا
نیست که بخرق عادت فنای خصم خود کنند و نیز مصلحت نبود که اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد و مقصود
ابوسفیان اعانت بر دین نبود بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و هلاک
مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را اظهار کند تا بکلی طرح جمیع ضلالات و جاهلیت اولی عود
تواند نمود چنانچه لوحی میباید که ابوسفیان و اولاد و اتباع او را مومن و مسلمان حقیقی دانند و از جمله
اهل دین شمارند و با ضلال اقوال ایشان اعتنا و تمام علی علیه السلام باتفاق عقلا سید ارباب عقول و قدوه
اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد و راه مقصد و غرض هر کس نبرد و اینکه آنحضرت قبول بیعت عباس
نفرموده بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف به بیعت نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت
عباس را اظهار و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول متصور نبود هرگاه که مخالفت نص رسول نمودند عدم
اعتداد بیعت عباس صعوبتی نداشت و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن قبول بیعت عباس فتح
باب خلاف و تفریق حکم کلمه بود و موجب فتنه انجه جماعتی از علما کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون
عباس بعلی گفت که دست بده تا با تو بیعت کنم بخلافه علی علیه السلام اعتذار نمود بقلت یاور و خوف ارتداد اکثر
مسلمین و قطع کفار فی الاسلام و ان الله امره بالصبر کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء حتی
یجدوا انصارا لقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت جستن ممکن
محل اتفاق بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت و این قضیه نسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل
عثمان نداشت چه اینجا لسد امر بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلافت خلیفتین بمجرد بیعت

منزلت

مستقر شده و بنابر آن بوده ... پس تهاون علی علیه السلام در قبول خلافت بعد از قتل عثمان هم بر آن حضرت نبود
قبول خلافت به بیعت کردن در آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق او کرده بود تا واجب باشد در
قبول کردن آن و معهذا چند تهاون در آن و نیز حسین علیه السلام بود به بیعت آنکه حضرت در محاربه معاویه به بیعت
مستند شده بودند بغض و حقد بعض متروک شده و اعتبار بیعت متعین گشته و اما حکایت تخلف انصار
از ابوبکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بر مطلع گشتن
بحقیقت حال و بیانش بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آنست که حضرت
رسول پیش از حدوث عارضه مرض الموت اسامه بن زید را امیر لشکر کرده بود و صحابه را مامور ساخته
بمتابعت در مسیر بجانب موته و فلسطین و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی و عباس نموده نزد اصحاب
سیما انصار که بر در خانه مبارک آن حضرت ازدحام نموده بودند بیرون آمده وصیت بلیغ فرمود و اسامه در آن اثنا وداع نمود
با مهاجر و انصار اسامه گفت که دستوری ده که آنقدر اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دل ما
تاب ندارد که ترا بدین حال گذاشته از خدمت تو دوری نماییم حضرت تاکیدی بلیغ و مبالغه عظیم در خروج
نموده مکرر فرمود که جهزوا جیش اسامه لعن الله المتخلف عن جیش اسامه پس فی الحال اسامه بیرون رفته
بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله صلعم ندا در داد که تخلف از جیش اسامه نکنند و هر که تخلف
کند لعنت خدا و رسول با وباد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و
ابوعبیده جراح بودند و اسامه از کوچ از معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعلل مینمودند و منتظر بودند که
حال رسول الله صلعم چون شود مرض رسول الله صلعم اشتداد یافته بعد از دو روز از اخراج اسامه بمعسکر وفات
یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجیب و حالتی غریب روی نمود
ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ زد که یا ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که
سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند که سید [illegible]

قبیلهٔ خزرج بود از انصار بود او بیمار بود او را بسقیفهٔ بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود آورده عمر خبردار شده خود را بابی بکر رسانند و با ابو عبیده هر سه رو بسقیفه نهادند و در زحامی عظیم در سقیفه رو داد بعد از گفتگوی بسیار بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را با ابو عبیده یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان هر دو با ابوبکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدیم کنیم وانت صاحب الغار و ثانی اثنین وانت احق بهذا الامر انصار گفتند که ما راضی بآن نیستیم و باین قصه همداستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر بانگ برآورد که هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابوبکر مر انصار را بر روایة الائمة من قریش و بو عده آنکه وزارت از ایشان باشد تسکین میداد و انصار بامارت سعد بن عباده حسد بود علوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد انصاری که سید و بزرگ قبیلهٔ اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر کردانند در فساد این امر کوشیده با ثلاثهٔ مذکوره همداستان شده بامارت قریش رضا داد و ابوبکر اعادهٔ کلام سابق نموده گفت بهر کدام از ابو عبیده و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابوبکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد اوسی گفت انا ثالثکما و او نیز بیعت کرد و قبیلهٔ اوس بمتابعت سید ایشان با ابوبکر بیعت نموده همگی مبادرت کرده بیعت میمودند و از دحام عظیم شده سعد بن عباده که مریض بود در زیر دست و پا هلاک شود و فریاد برآورد که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس بن سعد بر جست ملحیهٔ عمر آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابوبکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را برداشته بخانهٔ وی بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابوبکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی و عشیرتی ایم الله لو اجتمع لکم الجن والانس والجان ما بایعتکما ایها العاصیان الی اهلان پس بشیر بن سعد گفت او در این لجاج است ویرا رها کنید فلیس ترکه بضار پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد تا در زمان عمر بیعت نکرده از دنیا

برفت و بالجمله در آن روز صحابه منازعه خلافت بودند و علی عم با جمعی از بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول الله صلعم بعد از فراغت از آن مهم در مسجد نشسته بودند همه بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده در مسجد بودند که ابوبکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابابکر فقد بایعه الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت نمودند و علی عم بمنزل خود تشریف فرمود و زبیر و بنی هاشم در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمه بن سلامه شمشیر از دستش کشید عمر از وگرفته بر زمین زد تا شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابوبکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت به بیعت کردند تا کس نماند مگر علی بن ابی طالب فقالوا له بایع بابی بکر فقال عم انا احق بهذا الامر منه وانتم اولی بالبیعه لی چه شما بحجت قرشیت و قرابت رسول درین امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله صلعم حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان در حقوق کی ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول عم صاحب شده و در مقام شدت و فظاظت و انحراف ابن ابی سیان عنف و غلظت بودند که مخاصمه مخصوص میکرد هر آینه چون متضمن تخطئهٔ جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت رسول و ترک نصوص لا محاله ابتهیج در تغلیظ و تشدید ایشان می افزود و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره در آن مینمودند پس مناسب بود با ایشان محاجه کردن بآنچه ایشان با انصار کرده بودند و این فی الحقیقه تعلیمی و تلقینی بود مر انصار را که بخلافه ابوبکر بالجمیع راضی نبودند لیکن چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را از تامل درین حقیقه بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد درین که اصحاب رسول صلعم چگونه ترک نصوص و مخالفت امر وی کرده اند و چه اقدام بر چنین امری نموده اند بغایت عجب است اگر کسی مطلع باحوال اصحاب بود

در جای دیگر آورده که زبیر و بنی هاشم شمشیر کشیدند پس عمر گفت بکشید بابو بکر زبیر شمشیر کشید عمر از سلمه بن سلامه

و سیر و تواریخ و اخبار و روایات خوضی نموده باشد و لیس است در وقوع این مستبعدات آنچه از عمر بظهور رسید
در منع کتابت وصیت رسول در حالت مرض الموت چنانچه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای
اهل سنت است در شرح نهج البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت که گفت پرسیدم از استاد خود فلان
که از اعاظم علمای ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه رافضیه مدعی آنند از نص جلی در ولایت
علی و نص مع سماع صحابه آن را و اخفای آن را بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد در این سوال بغایت آشفته
شده گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابوبکر و عمر و امثال ایشان
همیشه در حیات رسول صلعم با وی معارضه میکردند و احکام وی را تغییر میدادند و ترتیب بسی قضیه یا متجاوز
از این ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت رسول الله صلعم نعلین مبارک خود به بلال یا بابو هریره
علی تردد منسی داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار
با وی رسیده خشونت آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول صلعم آمد و گفت که میخواهی
مسلمانان دست از اعمال صالحه بدارند و غلظت بسیار نمود حضرت بگوش سخن عمر کرده تغییر آن امر فرمود
و از جمله آنها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حالت مرض الموت نقل کرده و بالجمله گفته که چون ایشان
احکام و اوامر رسول صلعم در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش می رفت و با اینجا این حالت
مشاهده مینمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که در نظر داشته باشند تغییر وصیت کنند
و تقضای مصلحت عملی نمایند و از جمله مصلحتها گفته اند آن بود که خواطر اکثر اصحاب از علی در گران بود و بالطبع
با آن جناب نفاری داشتند بنابر آنکه کم بود از صحابه کسی که علی او را مخالف وی نباشد و پدر و برادر او را اعمام
و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت مقتول نشده باشند و نیز تصلب آنحضرت در دین و اجرای
احکام الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچکس نمیخواست که
مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد و جماعتی را که غرض دنیا بر نموده اقل این غرض نصب

تهاون

تهاون در اظهار حق و تغافل باشد و نیز وصیت و نص موجب آن نبود که امامت و خلافت مخصوص
بجماعتی محصور و عدد معدود بوده باشد و انحصار موافق طبع مردم نبود که منجر گشته امامت و خلافت منحصر
باشد بین الناس یا شد سلطنت تا آخر که بهر سلسله منتقل تواند شد و غلبه حب جاه و ریاست در طبایع جمیع
طوایف ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده اصل در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و
اعتقاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنت است بنابرین چه استبعادی باشد در مخالفت نص یکی از مخالفتهاست
که از ایشان واقع میشد و هر گاه از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت
و سایر مخالفتها در حیات رسول واقع تواند شد چگونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دون
مرتبه او باشند بمراتب کثیره اخفای خبری چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن بعد از وفات حضرت رسول با میل
و رغبت افاضل ناس در اخفای آن و احتمال اینکه مبنی بر اجتهاد وی و گمان مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت
و حال آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی که دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت پیغمبر
مر ایشان را بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله کتاب
طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین در حدیث الثامن والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که
گفت که شنیدم از رسول صلعم که میگفت من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضی است که هر که
بر او وارد شود از وی بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من وارد خواهند شد بر من اقوامی که ایشان را شناسم و
ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان از من اند
فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل
بعدی یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغییر کرده دین مرا بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث
الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلعم قال الا وانه سیجاء برجال من امتی
فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصیحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد

الصالحین و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فی حال الی من انهم لم یزالوا مرتدین علی
اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که گروهی شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را از من دور
بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یارب اینها اصحاب منند پس قایلی گوید که تو نمیدانی که اینها
چه کرده اند بعد از تو پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی علیه السلام گفت یعنی آیه را که در قرآن حکایت از
عیسی کرده شده خوانم و مضمون آن آیه با آیات قبل آنست که چون در روز قیامت خدا تعالی بعیسی
گوید آیا تو گفته بودی مر قوم خود را که مرا و مادر مرا اله اخذ کنند و بخدائی پرستش نمایند عیسی گوید بار خدایا
من چگونه گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام بایشان مگر آنچه تو فرموده بودی
و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان
و چون توفی من کردی تو رقیب و ناظر بر ایشان بودی و تو بهمه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را
هر آینه بندگان تواند کسی را سخنی نتواند بود و اگر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت
میفرماید که من چون آیه مذکوره را خوانم قایلی گوید که ایشان بعد از تو همیشه برگشتند بعقب خود از آن
زمانکه تو از ایشان مفارقت کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المایة
من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلعم قال لیردن علی الحوض رجال ممن
صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن یا رب اصحابی اصحابی فلیقالن
لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردمانی که صحبت من دریافته
باشند تا آنکه چون به بینم ایشان را و خواهند که بالا بیایند نزد من دور بوده شوند از نزد من پس من خواهم گفت
بار خدایا ایشان اصحاب منند پس در جواب گفته شوم که تو نمیدانی که ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث
بسیار در کتب مذکوره از ابی هریره و از عایشه و از اسماء بنت ابی بکر و از سعد بن مسیب و از عبد الله بن مسعود
و از حذیفة بن الیمان و غیرهم از هر یک بطرق کثیره نقل کرده که مضمونش همه نزدیک است بآنچه مذکور شد و حاجت بطول کلام نیست

وظاهر است

وظاهر است بر عارف فطن که این منسوب بصحابه بعد از پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا نتواند بود
مگر آنچه با علی علیه السلام و فاطمه صلوات الله علیها و با سایر اهل البیت صلوات الله علیهم اجمعین بوقوع آمد
که ایشان غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که حق سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده
بود و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم خبر بآن داده و بالجمله پس هرگاه رسول صلعم خبر از ارتداد ایشان داده باشد و
بصحت رسیده و در کتب خود و صحاح احادیث خود نقل کنید و استبعاد نمائید از پنهان داشتن خبری چند که
شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد
و اما آنکه همه اصحاب کتمان کردند و هیچکس اظهار آن نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از صحابه که تقوای بر نیا
مرتبه است و غرضی در خاطرش نبود اظهار کرده غایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف
بیعت بعلی بن ابیطالب علیه السلام کردند علی علیه السلام امتناع نمود و با ایشان محاجه کرد چنانچه شمه از آن مذکور شد
و گفت زیاده بر آنچه مذکور شد یا معشر المهاجرین والانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا
سلطان محمد من داره و قعر بیته الی دارکم و قعر بیوتکم و لا تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس ان الله سلطنة
قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه
فی دین الله المضطلع بامر الرعیة والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و تفسدوا
قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدا تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمد صلعم را از
منبر او و از سرای وی و میان خانه وی بسوی سراهای خود و میان خانهای خود و دفع مکنید اهل وی را از حق و مقامی که
او راست در میان مردم بدرستی که خدا تعالی حکم کرده و نبی او اعلام نموده و شما همه میدانید که ما اهل البیت احق
و اولی ایم باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه در دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان
ما اهل البیت باشد و همه میدانند که چنین کسی در میان ماست نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه
دوری از حق می افزاید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود را به عملهای جدید خود و چون حضرت این کلام مذکور را ادا

فرمود بشیر بن سعد انصاری که سایر انصار هم گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن را فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو
میشنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت است هر آینه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس در بارهٔ تو مخالفت نمی
ورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول الله را تجهیز نکرده و دفن ننموده می آمدم و با شما منازعه در خلافت
میکردم و الله که من نمی ترسیدم که کسی با اهل بیت منازعه کنند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول
روز غدیر حجة برای کسی گذاشته باشد و قایلی را ره سخن تواند بود پس بگواهی طلبید مردم را از قضیهٔ غدیر زید بن
ارقم روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران غدیر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم
و ندادم و کتمان نمودم از آنست که حق تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در آن روز آوازها بلند کرده
و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی ع کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدا تعالی منفسخ
مقلب القلوب است دل ترا بسوی ما نخواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی که مردم
متفرق شوند و ابان بن تغلب روایت کرده گفت پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع که آیا بمجلس از
اصحاب رسول الله صلعم بر فعل ابو بکر و نشستن او بجای رسول الله انکار کرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم
دوازده کس از مهاجرین و شش کس از انصار از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی
و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش از انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابن حنیف
و خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب الانصاری چون ابو بکر بر منبر رفت با هم مشوره
نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت
اقدام بر این امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه
لانا سمعنا رسول الله صلعم یقول علی مع الحق و الحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم
و ابو بکر را از منبر رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو مشوره نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود و الله که اگر شما
این کار کنید و نیستید که از عهدهٔ این کار بیرون نمیتوانید آمد پس چنانست که با شمشیرها کشیده بجنگ من آمده

بالجمله اگر شما این کار کنید ایشان البته بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و آن وقت مرا لازم خواهد
شد که با ایشان حرب ازین خود دفع کنم و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بمن گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند
کرد و عهد مرا در بارهٔ تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزلهٔ هارونی از موسی و امت بعد از من بمنزلهٔ امت موسی اند
بعد از موسی که بعضی تابع هارون شدند و دیگران تابع سامری گفتم یا رسول الله چه میفرمایی مرا در آن روز
حکم و بچه عمل نمایم فرمود که اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا دست از ایشان باز دار و احقن
دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود لیکن بروید و ابو بکر را خبردار گردانید و بیاد او بیارید تا حجت بر او تمام
شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده سخن در آمده با ابو بکر گفتگوی بسیار نمودند نقلست که جماعت مذکوره
در وقت وفات رسول صلعم غایب بودند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود و آن جماعت از اعیان و صحابه
و اعلام مسجد نبی صلعم بودند و با جماعه بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید برخواست و گفت اتق الله یا ابا بکر تو میدانی
که پیغمبر یوم بنی قریظه در حالتی که خدا تعالی او را فتح داده بود و علی علیه السلام جماعتی از صنادید رجال و ذوی شوکت
ایشان را کشته بود گفت یا معشر المهاجرین و الانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها و مودع عندکم امرا فاحفظوه
الا ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی
و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم و اضطرب علیکم امر دینکم و ولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم
الوارثون لامری و العاملون بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی و حفظ فیهم وصیتی
فاحشرهم فی زمرتی و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم من اساء خلافتی فی اهل
بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن بگفت عمر برخاست و گفت اسکت یا خالد
فلست من اهل المشورة و لا ممن یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن
میگویی و بار کسان غیر خود اعتماد داری و الله که قریش میدانند که تو لئیم ترین قوم خودی حسبا و ادنای ایشانی منصبا و اخسها
قدرا و اخملها ذکرا و اقلهم غنی عن الله و رسوله و انک لجبان فی الحرب بخیل بالمال و لئیم فی العنصر ترا در قریش

فریب نمود در حرب یمامه و ذکری انکه خفیه ولاء منزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی
بری منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین
پس عمر آزرده شد و خالد نشست انگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت
یا ابا بکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه و الی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه و ما عذرک فی
تقدم من هو اعلم منک و اقرب الی رسول الله صلعم و اعلم بتاویل کتاب الله و سنة نبیه و من قدمه
النبی صلعم فی حیوته و اوصیکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر را پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش
کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید و عقد بسته او را گشودید چه او شما را تحت حکم و فرمان و زیر
رایت اسامه بن زید بسته بود حذرا من مثل ما اتیتموه و تنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه من
مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر و قد اثقلک الوزر و نقلت الی قبرک و حملت معک ما کسبت
یداک پس اگر زود بحق برگردی و تلافی کرده نمائی و توبه کنی از گناه عظیم خود هر اینه نجات تو نزدیکتر خواهد
بود در روزیکه تنها در حفره تنگ و تاریک خوابیده باشی و اعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته
باشند فقد سمعت کما سمعنا و رایت کما رأینا و ترا منع نکرد دیده و شنیده تو ازین امری که متشبث بآن
شدی که هیچ عذری ترا در تقلد آن نخواهد بود در دین و مسلمین را نیز از خلافت تو نصیبی نخواهد بود
فقد اعذر من انذر و لا تکن کمن ادبر و استکبر پس ابو ذر برخاست و سخنانی نزدیک باین بگفت و همچنین
بر نحو استند و تبلیغ حجت بکردند و مضمون همه نزدیک بهم است اگر در نقل همه آنها خوض رود بطول کشد
و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخاست و پس از حمد و ثنا و صلوات بر رسول الله و آل وی بگفت یا معشر
المهاجرین و الانصار سمعتم قول الله تعالی ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون
فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و قال الله تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها یا
معشر اهید ایتامی نزد شکر از ایتام رسول الله که در روز چهار شان وفات کرد و امروز شما غصب حق ایشان نمودید

ابی بکر

این بگفت و کسی پیر ابی ایوب بعد او در دو وکم نتوانست سخن گفت ما ابو بکر خیره مانده و ملزم بر منبر بود عمر گفت
یا لکع اگر کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجتی نیستی
چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و باهم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکور خلافت
ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طائفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات
و لکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم فصل چهارم از باب سیوم از مقاله سیوم در ذکر بعضی از
نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد اوردن نبذی از کتب و مصنفات ایشان
که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلام و غرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن
بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض
عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند که چیزی
ازین نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند بآن یاد کرده که نصوصی که
شیعه مدعی اند اثری در دل ما نکرده مبنی بر فساد و عناد است از آنجمله احمد حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است
در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که میگفت
کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم
ذلک النور جزئین فجزء انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی و در کتاب مناقب ابن مغازلی
شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است که مقصود از ذکر آنست و هی انه قال فلما خلق الله آدم رکب
ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة و فی علی الخلافة و مضمون
مجموع آنست که من و علی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و بعد از آنکه
آدم را آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب یکی از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم
من و علی پس در من است نبوت و در علی خلافت و از آنجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون آیه و انذر عشیرتک

الاقربین نازل شد پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نمود و ضیافت نمود
روز دیگر طلبید و ضیافت نمود انگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدا بسوی شما
و آورده ام از جهة شما چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا و آخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما و
آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا و انگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند برادر و
وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند علی علیه السلام
گفت انا تا سه نوبت پیغمبر صلعم اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت میشدند و علی علیه السلام
میگفت انا پس پیغمبر بعلی علیه السلام میگفت انت یعنی توی برادر و ولی و وزیر و وارث و وصی و خلیفه من
پس برخواستند و با بو طالب میگفتند برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل در مسند
خود این معنی را بدو طریق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از انجمله در مسند احمد حنبل آمده که
سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی سلمان گفت
یوشع بن نون پس حضرت فرمود فان وصیی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز موعدی علی بن ابی طالب
علیه السلام و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آمده و در تفسیر آیه والنجم اذا هوی از ابن عباس
که گفت با جمعی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکب انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب
در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند که در حجرهٔ منزل
علی بن ابی طالب بود پس قایلی گفت یا رسول الله صلی الله علیه وآله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی
والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم وما غوی الی قوله وهو بالافق الاعلی و از انجمله مغازلی در کتاب مناقب آورده
از ابوذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله صلعم من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر و
قد حارب الله ورسوله ومن شک فی علی فهو کافر و از انجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه که از محدثین
اهل بیت در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله صلعم

فقلنا

فقلنا من احب اصحابک الیک و اگر امری حادث شود و واقعه روی دهد
ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه در کتاب خود آورده
از ام سلمه رضی الله عنها و کانت الطف نسائه و اشدهن له حبا گفت مولای من غلامی داشتم که ملازم من بود و
تربیت من کرده بود و حق بسیاری بر من داشت و او دشمن علی علیه السلام بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا
و شتم من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان و شرک فی
دمه گفتم بدرستی که اگر آن نبودی که تو مربی ما و مولای منی و نزد من بمنزلهٔ پدری هر آینه ترا اذیت و آزاری
کردم پیغمبر صلعم بمن سپرده خبردار نشد کردم ولکن اجلس حتی احدثک عن علی بما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیث
از انچه دیده ام درباره علی علیه السلام نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلعم آمد بحجرهٔ من با علی علیه السلام
دست بدست هم و انگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت
یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان داخل شدند و پیش
هم نشسته با هم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان میشنیدم و سخن نمی فهمیدم و ایشان با یکدیگر
راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار بنیمه رسید پس من بدر حجره رفته گفتم السلام علیکم حضرت گفت داخل مشو
و بجای خود شو تا بار دوم باز گشته انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قایم شد و ایشان همان مناجات میکردند
بار دیگر بدر حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول الله صلعم همان کلام سابق اعاده نموده برگشتم و لحظه دیگر گذشت
نموده با خود گفتم زالت الشمس والان یخرج الی الصلوة فیذهب یومی دیگر روز تا پیشین چندان بمن
دراز شد که هرگز روزی از ان درازتر ندیده ام پس پیش رفتم و گفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو
من داخل شدم و علی علیه السلام دست خود بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن بنزدیک گوش مبارک او داشت و حضرت
نیز دهن مبارک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی علیه السلام روی مبارک خود
بطرف دیگر کرده برخاست و بیرون رفت انگاه حضرت مرا در دامن مبارک خود نشاند و با من لطف و مهربانی بسیار آغاز

شود وگفت یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی وامرنی ان اوصی به علیا من
بعدی وگفت بین جبرئیل وبین علی ع جبرئیل عن یمینی وعلی عن شمالی نمود مرا جبرئیل که بگویم علی را آنچه
واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور دار مرا وملامت من مکن که خدا تعالی برگزیده است از هر
امتی پیغمبری وبرای هر پیغمبری وصی من پیغمبر این امتم وعلی وصی منست فی عترتی واهل بیتی وامتی من بعدی
پس من بمولای خود گفتم که اینست آنچه من مشاهده کرده ام از علی دیگر تو دانی ای پدر خواهی دشمنش ده
خواهی واگذارش پس از کرده خود پشیمان شد شبها وروزها مناجات میکرد ومیگفت اللهم اغفر لی ما جهلت
من امر علی بدرستی که من بعد از این دوستم دوست علی را ودشمنم دشمن علی را واز آنجمله احمد حنبل در مسند خود
آورده عن عبد الله بن بریده عن ابیه که رسول الله صلعم دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلام ودیگری
بسرکردگی خالد بن ولید وفرمود که اگر دو لشکر با هم ملاقات کرده ومتفق شده رفتیم بسر بنی زبید امیر هر دو لشکر
علی ع باشد والا هر کدام بر جند خود امیر باشند وهر دو لشکر با هم ملاقات کرده ومتفق شده رفتیم بسر بنی زبید قبیله از
یمن وبعد از مقاتله ظفر یافتیم وذراری اسیر نمودیم واز جمله اسیرها علی ع زنی از برای خود برگزید وخالد مرا بردن مکتوب
نزد حضرت رسول صلعم نوشته بمن داد وچون مکتوب آوردم ودر آنحضرت خوانده شد دیدم که غضب در روی مبارک
حضرت ظاهر شد من ترسیدم گفتم یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو مرا با مردی [illegible]
کردی ومن تبلیغ رسالت او پیش کردم فقال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم لا تقع فی علی فانه منی وانا منه وهو
ولیکم بعدی وابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند طریق آورده ودر یک طریق زیادتی دارد که بریده
گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی پس چون علی علیه السلام آمد بریده درخواست نمود
که آنحضرت وی استغفار نماید وپیغمبر بعلی ع گفت ان تستغفر له استغفر له پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند وزیادتی
دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده وهی ان بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی صلعم وتبع
علیا لاجل ما کان سمعه من نص النبی صلی الله علیه وآله وسلم بالولایة بعده واز آنجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب

منا

مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم انا دعوة ابراهیم پس ما گفتیم یا رسول الله
چگونه دعوة ابراهیمی گفت خدا تعالی بابراهیم وحی کرد که انی جاعلک للناس اماما ابراهیم را فرحی حاصل شده گفت
یا رب ومن ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله الیه لا ینال عهدی الظالمین یا ابراهیم من عطا نمیکنم بتو عهدی
که وفا بآن نکنم ابراهیم گفت یا رب کدام عهدست که تو وفا بآن نخواهی کرد حق سبحانه وتعالی فرمود هر که ظالم باشد
از ذریت تو با و عطای عهد نکنم ابراهیم گفت یا رب ظالم از ذریت من چه کس باشد حق تعالی فرمود که هر که سجده
بت کند وپرستش صنم کند ابراهیم گفت اجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن
کثیرا من الناس پس رسول صلی الله علیه وآله وسلم فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی من وبسوی علی ع
چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا واز آنجمله ثعلبی در تفسیر آیه
انما انت منذر ولکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده که گفت چون این آیه نازل شد حضرت
دست بر سینه مبارک خود گذاشت وگفت انا المنذر ودست ویرا اشاره بدوش علی ع کرده گفت وانت
الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی واز آنجمله حافظ محمد بن المومن الشیرازی
که از علمای معتبر اهل سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول الله صلعم از تفسیر
[illegible] یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه وتعالی از طین
آفرید آدم را کیف یشاء ومرا واهل بیت مرا اختیار کرد وبرگزید بر جمیع خلق وگردانید مرا نبی وعلی را وصی وبالجمله
احادیث وروایات در طریق اهل سنت بسیارست همه صریح در خلافت وامامت ووصیت علی علیه السلام که
این کتاب تاب نقل همه ندارد وصاحب کتاب طرائف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از فضائل
احمد حنبل در مناقب اهل بیت فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابی طالب بالخلافة
علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم وگفته که در خزانه مشهد
امیر المومنین علی ع این کتاب موجودست من اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته

نیز گفته که در کتاب مستخرجات ابوبکر العمری نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلام ثابت شده و کذلک در کتاب مناقب ابن مردویه
اخبار کثیره شاهده متواتر آورده در تحقیق الفضائل علی بن ابیطالب ع و تحقیق النص علیه و کذلک در کتاب مناقب مذکور
در سه مجلد نزد من موجود است و وی متضمن نصوص صریحه بر امامت علی بن ابیطالب ع و همچنین در کتاب ابن خوص
الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنا عشر که در میان اهل سنت معتبر است و همچنین در کتاب احمد بن عبد الطاهر
الاصفهانی فانه تضمن نصوصا صریحة علی علی بن ابیطالب ع بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب و نیز
منصوص بودن علی علیه السلام بامامت و خلافت و مظلومیت آنحضرت از مرتبه و منزلت گذشته خود در شهره
و شیوع بمرتبه بود که علی علیه السلام علی رؤس الاشهاد در منابر بسالف و سایر از منه سالفه مجاهره و معالنه
بآن میکرده اند و مجادله و مناشده مینموده و در شهرت بمرتبه بود که دوستان و دشمنان نزد دشمنان مجاجه بآن
کرده اند و در کتاب ابوبکر بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که گفت بمن معاویة بن
ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در و نباشد قلت بلی گفت بیمار بود ابوذر غفاری
و وصیت کرد بسوی علی علیه السلام یکی با وی گفت که اگر وصیت بعمر میکردی برای تو بهتر بود ابوذر گفت والله
حقا انه المربع الذی یسکن الیه ولو قد فارقکم لقد انکرتم الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا
که آنحضرت را منزلتیست که سکون و قرار خواهد یافت در وی و اگر از میان شما برود بتحقیق که منکر خواهید شد
و دشمن خواهید داشت مردم را و روی زمین را راوی گوید پس گفتم یا اباذر ما میدانیم که هر که از صحابه محبوبتر بود
نزد رسول صلعم محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب الیک گفت کدام از صحابه محبوبتر نزد تو گفت هذا
الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابیطالب ع یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول خدا این شیخ
ستمرسیده بقهر و غلبه حق از دست او گرفته و مرادش علی بن ابیطالب ع بود و از جمله ابن عبدربه از علمای
اهل سنت در کتاب عقد از اخبار و اقدامات علی معروفه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه زنده
میکردند و بر وی می آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معاویه گفت باو که میدانی که چرا طلب تو فرستادم و ترا نزد

خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت باو که ترا طلبیدم که از تو سوال کنم که سبب چیست که تو
علی را دوست و مرا دشمن میداری دارمیه گفت مرا معاف دار از این سوال معاویه گفت معاف نمیدارم والبته باید
گفت پس آن دارمیه شروع در ذکر فضایل علی کرد و بعد فضایل بسیار نمود و از جمله آنها گفت من علی را بنابر آن دوست
میدارم که رسول صلعم عقد ولایت او کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفک
الدماء و جورک فی القضاء و حکمک بالهوی و از جمله در حدیث وفادة ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی
که زبان تمدح کرده علی بن ابیطالب را نزد معاویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو بیت است
قد کنت بعد محمد خلفا لنا ٭ اوصی الیک بنا وکنت وفیا ٭ والیوم لا خلف نؤمل بعده
هیهات نامل بعده انسیا ٭ یعنی بودی تو خلف از محمد صلعم برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا
کننده بودی با آن وامروز بعد از وی هیچ خلفی نیست که امیدوار باو باشیم و هیهات که بعد از وی هیچ آدمی امیدوار
باشیم و غیر از این نیز حکایات و اقدامات نقل کرده و ابوالفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی
روزی نشسته بود و عطاها و صلات تقریش میداد سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مخفوی
بدست ربیع حاجب داد که بمهدی رسانید و در آن نصیحت کرده بود مهدی را با بیاتی که مضمونش این است که عطا
و صله مده بنی تیم و عدی یعنی قبیله ابوبکر و عمر را که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر صلعم
نکرده اند و منع میراث وی از دختر و پسر عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی و خلیفه وی جستند
دیگر وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که دیگر با ایشان عطا ندهند
و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای زمان خود را از اهل سنت و جماعت
جمع نموده با ایشان منبسط شد و توفیق داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب
نص علی بن ابی طالب علیه السلام بامامت و خلافت و ذکر و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی
و اعتراف نمودند و انصاف دادند جمیل نفر از علمای صحیح نصوص منقوله را بتکیه علی بن ابیطالب ع منصوص است

بامامت و خلافت و این قلیلی از حکایات بیکران است و اما مناظرات آل ابوطالب و علمای شیعتهم فی مجالس
الملوک و الوزراء و مقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابیطالب ع بالخلافه فمما لا یقدر الانسان
ان یحصر تفصیلا و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره درین فصل آنست که اگر کسی بجود
منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان نظر کند و نیک ملاحظه نماید که از فرط ثبوت
حجت و وضوح برهان با قطع نظر از نقل متواتر که ثابت است میان فرقه محقه و نیز ظاهر شود که علمای
مخالفین اگر تواتر نصوص مذکوره انکار کنند انکار اخبار احاد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمی‌توانند
نمود و اگر چه آن اخبار هر یک منقول بطریق احاد باشد لیکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون جمله
منصوصیت علی بن ابیطالب است ع بطریق قطع سیما با ضم سایر قراین و امور و حکایات منقوله بطریق
ایشان پس انکار ایشان نصوص مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد و غضب اعاذنا الله و جمیع خلص
عباده من اللجاج و العناد بفضله و کرمه **فصل پنجم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر نصوص
خفیه بامامت و خلافت علی بن ابیطالب ع مراد از نصوص خفیه آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج
باشد بنوعی از استدلال و آن بغایت بسیار است اما از قرآن مجید فمثل قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله
والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون جمیع امت متفق اند
که این آیه کریمه در شان علی بن ابیطالب ع نازل شده و چگونه شبهه درین نیست ابن بابویه در امالی نقل
کرده که عمر گفت که من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من نازل شود چنانکه در شان علی
علیه السلام نازل شده بود و نشد و از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع نقل شده که چون این آیه نازل
جماعتی از صحابه در مسجد جمع شده گفتند ما با این آیه چه کنیم اگر انکار کنیم کافر شویم با این آیه پس کافر بهمه قرآن
میباید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلی و خواری باشد که ابن ابیطالب بر ما مسلط باشد
پس قرار باین دادند که ایمان آورند و تصدیق بنظر نمایند و اطاعت علی نکنند در هر چه ایشان را بآن امر نماید

پس

پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایت علی و اکثرهم
الکافرون بولایة علی و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نقل کرده و جمهور
مفسرین متفق اند که آیه مذکوره در شان علی ع نازل شده بود و اکثر کتب اهل سنت مذکور است و بلا شبهه بحد
تواتر رسیده و بیان و الاستشهاد مطلوب آنست که انما کلمه حصر است و معنی آیه آنست که نیست ولی شما
مگر خدا و رسول و مومنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هر گاه حصر مراد باشد باید که مراد
از ولی اولی بتصرف در امور باشد و معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ
الذین اگر چه صیغه جمع است لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار ادای صدقه در حالت رکوع نیست
باتفاق مگر علی بن ابیطالب ع پس مضمون این آیه که علی متصرف در امور شماست چنانکه خدا و رسول
و مراد از امامت نیست مگر متصرف در امور بوجه استحقاق و در شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع
بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب است و ناصر مناسب آیه پیش است که نهی از اتخاذ ولایت یهود
و نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و هو قوله تعالی لا تتخذوا الیهود
والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض و قوله تعالی و من یتول الله و رسوله والذین آمنوا
فان حزب الله هم الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرت است و غیر این نتواند بود و پوشیده
نماند که این جواب بغایت عجیب است چه آیه منزله در شان علی ع انما ولیکم الله است نه آیه دیگر پیش و پس
پس مناسبت میان آیات چه ضرورت تواند بود و نیز جواب گفته باحتمال آنکه و هم راکعون حال نباشد
بلکه معطوف باشد و مراد وصف دیگر باشد برای مومنین که در نماز رکوع میکنند و نماز ایشان مانند نماز
یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف در اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست
و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان و الاستشهاد آنست که حق تعالی امر کرده به بودن با صادقین
و مراد از صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و صدق

درجمیع اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی علیه السلام بالاجماع ثابت و معلوم نیست پس مراد از
صادقین غیر علی علیه السلام نتواند بود پس مراد علی علیه السلام باشد و الا لازم آید عدم تحقق مصداق صادقین و
لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن امر بالمحال و ممتنع است و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا
الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش آنست که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت
غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای آیه کریمه واجب است وجود معصوم در میان امت و الا لازم آید امر
باطاعت غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر علی علیه السلام باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر بنا بر ذکر
علی علیه السلام واما از سنت متواتره متفق علیها و حدیث است که متواتر است در میان جمیع فرق امت
محمد صلعم اول حدیث غدیر و آن حدیث بطریق مخالف و موافق افزون از حد احصا منقول شده
و حدیث غدیر نزد شیعه از نصوص متواتره جلیه است بنا بر آنکه منقول از طرق شیعه متضمن تصریح بخلافت و
امامت است و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد و طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق
و بعضی گفته اند بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند احمد حنبل بطرق کثیره و در کتاب
ابن مردویه و در کتاب عقد بن عبد ربه بطرق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی
و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح الستة و در کتاب مناقب ابن مغازلی از
بیست و ده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلعم و قد روی حدیث
غدیر خم مائة نفس منهم العشرة و هو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب مذکوره گفته
که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیل است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه است بر بحر
چه هر فرقه درین باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مضان متباعده که لایمکن حصرها و عدها و مروی
شده که روز غدیر برای علی بن ابیطالب علیه السلام شصت هزار شاهد است و بعضی گفته که هشتاد و شش هزار
شاهد است و این اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور اینچنین جمع کثیر در چنین

حدیث یوم الغدیر از متواتر است

در اخبار یوم الغدیر

محفل عظیم بظهور رسید چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین
اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعناد عظیم خواهد بود اعاذنا الله تعالی منه و لا محاله
قدح در صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد غائبه است و وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت
وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر خم کرده و عدم نقل بعضی از
محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود
بلکه دلیل عصبیت و عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزو
رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث یوم الغدیر کرده و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق
مختلفه آنست که پیغمبر صلعم در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود
حتی ان الرجل لیضع رداه تحت قدمه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه حضرت بودند فرمود تا
که منادی کنند کردند که همه حاضر شوند و امر نمود تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساختند بر بالای آن بر آمده
و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی بکم
من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا من نیستم اولی بشما و متصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه
گفتند بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد
من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست
خداوندا تو دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو
گذار فرو گذارنده علی را بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده است معتق و
معتق و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی بتصرف در امور
اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی و ماویکم النار و هی مولاکم چنانکه تصریح کرده باین ابو عبیده

در باب یوم الغدیر

وابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث و اشعار بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار
وارد شده مولی بمعنی اولی بجدی که انکار نتوان کرد و مراد ازین حدیث معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل صدر اخبر
اعنی قوله ع الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه بر آن چه بر کلام ادنی
وقوفی باسالیب کلام عرب حاصل است پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولا نتواند بود مگر اولی
و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق اینمقام نیست اما سه سابقه بنابر عدم مناسبت و اما معنی
سابع بنابر ظهور عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی لقوله تعالی والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولیاء بعض و اینمعنی عام است مر علی ع را و غیر علی ع را پس تخصیص علی ع بذکر و جمع نمودن
جمیع مردم در روزی در شده گرمی در اثنای چنان سفری در موضعی چنین بجهت استماع این حدیث که
مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مومنان وجهی نتواند داشت معنی تاسع چون معنی
عاشر مفید مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معنی
دیگر نیستند مگر افراد مجازی چه معنی دیگر که اطلاق شده بنابر آن شده که معنی اولویت در و موجود است
چه ابن عم اولی است بر امور ابن عم از اجانب و جار اولی است بحق شفعت و شفعه از اباعد و حلیف اولی است
بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است بحق ولا و نصرت معتق و معتق اولی است بمیراث
و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کسی بسبب نصرت اولی است بآنکس و ضامن جریره اولی است
بسبب ضمان بانچه لازم شود معتق او را و سید مطاع اولی بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در اینمقام مناسب
می بود چنین معنی اولی نیز محتمل است عدول بآن متعین شد بنابر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است
از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از اوضح دلایل
بر آنکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی متصرف و اصحاب فهم کرده اند از لفظ مولی مگر امامت
و خلافت و نزیت و فضیلت علی را بر سایر صحابه است که نقل کرده ابن مردویه از ابوسعید خدری که در روز غدیر

بعد از

بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله اتاذن لی ان اقول
ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی ایا اذن میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد و فقال
حسان بن ثابت یا معشر القریش اسمعوا شهادة رسول الله صلعم پس شروع کرد در خواندن ابیات و از
جمله ابیات او این بیت است فقال له قم یا علی فانی رضیتک من بعدی اماما وهادیا یعنی برخیز یا علی
که من رضا دادم که تو امام و هادی باشی بعد از من و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین از نزول آیه سال سائل بعذاب
واقع نقل کرده اند و در باب توبیخ ایراد نموده و بغایت مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون
خبر یوم غدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده آمد نزد رسول صلعم و داخل شد بمجلس وی در وقتی که مجلس مملو از صحابه
بود گفت یا محمد صلی الله علیک تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز و صیام
امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین راضی نشدی تا آنکه بازوی پسر عم خود را گرفته بر ما تفضیل دادی ایا
از پیش خود کرده یا از نزد خدا ایتعالی حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد
راست گوید تو بر من سنگ باران و هنوز براحل خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمده هلاک شد و بعد از آن
آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین میشود که هر که من اولی
باویم علی اولی باوست و ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت و مراد از امامت
نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بامامت علی ابن ابیطالب ع و این
دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است حمد الله تعالی و شارح مقاصد در جواب ازین دلیل زیاده بانچه
اشاره بآن کردیم از منع تواتر و قدح در صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته که اکثر ناقلین این خبر
نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی بر تقدیر صحت خبر موضوش اعنی
قوله اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب بلکه همین احتمال کافیست در دفع استدلال
و عموم این معنی برای جمیع مومنان منافی این نیست لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته و النصرة لیکون

بلکه حارث بن نعمان فهری
بسنگ بی درنگ
آسمانی

ابعد من التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرة و موالات در جمیع مومنان از مقتضای
آیه که چه میتواند بود که غرض تخصیص موالاة علی باشد تا مبادا کسی تخصیص موالاة عام که مقتضای آیه کریمه است
بغیر علی برد تا اقوی دلالة باشد و اوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالاة النبی صلعم و اینقدر محبت و نصرت
که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود
و اگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت با استحقاق امامت کند و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه
و جواب از این منع رکیک بارده از تقریر دلیل ظاهر است و بجهة زیادتی استظهار اشاره بآن کنیم و گوئیم
ثابت شد به بیان واضح که نقله این خبر بالغ شده بحد تواتر بلکه متجاوز از آن بطرق مخالفین تنها فضلا
اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت تواتر قدح جارحین در صحت خبر اگرچه فحاجت
کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح
قادحین در علوم ضروریه و شبه سخیفه ایشان تاثیری در صحت جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل را حیرت
عظیم افتد از صدور این نام قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد و با وجود اشتمال آن بر کتب معتبره
ایشان که نام بردیم بران حدیث و بعضی از علماء ایشان کتاب علیحده تصنیف کرده‌اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله
ابن عقده که از اعاظم و ثقات اهل سنت است کتاب علیحده تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و دران کتاب
جمیع اخبار وارده در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده و جمعی از اکابر صحابه مثل ابوبکر
و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و ابوذر و سلمان
و عمار و حذیفه و امثال ایشان و عدد اسامی رواة از صحابه که دران کتاب ایراد کرده افزون از صد و
کتاب طرائف نقل نموده و گفته که آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبر
و اما الحجه در بیان احتمالی بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنابر مناسبت با آخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه
معارضه تواند کرد با مناسبت صدر حدیث و تفاء تفریع و دلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم اما احتمال اینکه

شاید

شاید غرض تخصیص موالاة علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد یا بکدام شقاوت توهم این توان کرد که موالاتی که
ثابت است هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد مومنی را با علی علیه السلام و آن حضرت نازل و ساقط از درجه
ادنی و اضعف مومنین باشد تا این توهم محتاج باشد برفع نمودن بچنان اهتمامی عظیم که شمه از ان بیان
کرده شد و هل یمکن ان یصدر مثل هذا المقال الا من غایة العصبیة و الجدال اعاذنا الله تعالی عن الوقاحة
و اما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنت موالاة با نبی صلعم بدون اراده
امامت با وجود آنکه مفید مطلوب است چه مقارن کردن نبی صلعم موالاة علی را با موالاة خود و منزل ساختن آن
گردانیدن بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر
مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع امت و همین مزیت موجب امامت است
باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنان اهتمامی و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از
علماء مخالفین نیز قائلند بصحت آن که آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و ان لم تفعل فما بلغت
رسالاتک و الله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین در باره عقد ولایت علی علیه السلام
نازل شده و قضیه یوم الغدیر بنابر نزول آیه کریمه بود و بیانش آنست که رسول صلعم مامور شد از نزد خدا تعالی
به تبلیغ بلیغ ولایت و امامت علی علیه السلام بسوی امت و آنحضرت بنابر اهتمام و استنباط کراهت و ثقل آن بر
اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ آن میفرمود تا در روز غدیر خم بر سبیل عتاب آیه کریمه مذکوره نازل شد و مضمون
آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالات و نبوة
نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدا تعالی هدایت نخواهد
کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف و لام القوم الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که اکراه
داشتند از امامت و ولایت علی و کما لا یخفی علی الفطن الزکی پس با وجود این همه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و
صدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط باشد

قضیه یوم الغدیر

و دلیل بر اینکه آیهٔ مذکوره در شان علی ع نازل شده از روایات مخالفین فحول ثعلبی است در تفسیر خود در تأویل
آیهٔ مذکوره قال قال ابو جعفر بن محمد بن علی ع معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابی طالب ع
و فی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که آیهٔ مذکوره
چون در شان علی ع نازل شد گرفت رسول صلعم دست علی علیه السلام و گفت من کنت مولاه فعلی مولاه
اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز امام فخر رازی در تفسیر کبیر روایت کرده از ابن عباس که
نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابی طالب ع و لما نزلت هذه الآیة اخذ بیده و قال من کنت مولاه
فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئاً لک یا ابن ابی طالب
اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و از اوضح براهین بر اینکه قضیهٔ غدیر موجب امامت است نزول
آیهٔ الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیهٔ مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت
و رضا بر دین اسلام در آن روز وجهی ندارد و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه محقق و ثابت است و علماء اهل سنت
نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیر هما روایت کرده از ابی
هریره قال من صام یوم ثامن عشر ذی الحجه کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلعم
بید علی بن ابی طالب ع فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من
کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن
و مؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم
در مجلد سوم روایت کرده از طارق بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی آیهٔ اکملت لکم دینکم بر ما
نازل میشد هر آینه ما این روز را که آیه نازل شده است عید اخذ میکردیم و اما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر
بر امامت دلالت بر امامت سابقه نمی کند و نفی امامت ثلثه نتواند کرد جواب آن است که مقصود از این خبر ثبوت
نص است بر امامت علی بن ابی طالب علیه السلام و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمهٔ ثلثه بنابر عدم نص ثابت

نشود چه با ثبوت نص بلا بعدی بامامت فی الجمله امامت دیگر بدون نص ثابت نتواند شد و بعث بالنص معارضه
نتواند کرد بالاتفاق و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم اوقات است و چون بقیهٔ زمان حیوة
رسول صلی الله علیه و آله و سلم باستثنای عقلی بیرون رفت باقی مانند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دوم
از سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلت است و هو قوله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی علیه السلام انت منی
بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز بمنزلهٔ تواتر حدیث غدیر است قال صاحب
کتاب نهج الایمان و هذا الشیء ظاهر مشتهر غنی شهرته و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل هو الناقل
لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة و حال آنکه
این حدیث از رسول صلعم در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر صدور یافته بحیث لا یحصی کثرته و نقل الفریقان
نقلا معلنا مکشوفا و النبی صلعم خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جملهٔ علماء مصنفین اهل سنت در مسند
خود نقل کرده اند از سعد بن ابی وقاص که انه قال ان الرسول صلعم حین خرج فی غزوه تبوک استخلف علیا ع
المدینة فقال علی علیه السلام یا رسول الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معک فقال اوما
ترضی ان تکون منی بمنزلة هارون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل
کرده و نیز از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله خلیل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از
سعد بچند طریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده و کذلک مسلم در
صحیح خود هر کدام بطرائق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره و الطبری فی الخصائص و صنف ابن
عقده کتابا فی طرقه و رواه الخطیب فی التاریخ و العکبری فی الفضائل و رواه التنوخی عن امیر المؤمنین ع
و سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن مسعود و جابر بن عبد الله الانصاری و ابی هریره و ابی سعید الخدری
و جابر بن سمره و مالک بن الحویرث و البراء بن عازب و زید بن ارقم و ابی رافع مولی رسول الله صلعم
و عبد الله بن ابی اوفی و انس بن مالک و ابی بردة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب و

معاویه بن ابی سفیان و ام سلمه و اسماء بنت عمیس و سعید بن المسیب و محمد بن علی بن الحسین علیه السلام و حبیب بن
ابی ثابت و شرحبیل بن سعد و غیرهم کلهم عن النبی صلعم و شرح الروایات بالاسانید و طرقها و رواه ابن
عبد ربه فی کتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق و رواه فی الجمع بین الصحاح الست
و فی صحیح ابی داود و صحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر خبر منزلت که علماء اهل سنت
کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است مستحق جواب نیست و اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزلت مضاف
بهارون عام است و شامل جمیع مراتب و منازلی که مر هارون را ثابت بوده نظر بموسی علیه السلام بدلیل صحت استثنای
مرتبه نبوت چه اگر منزلت عام نمیبود استثنای متصل صحیح نمی بود و حال آنکه صحیح است بشهادت عرف چه اگر کسی بگوید
انت منی بمنزلة فلان من فلان الا المنزلة الفلانیة هیچ کس شک نکند بصحت این استثناء و باین تقریر که کردیم
مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثناء مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی بمعنی استثناء متصل نیست
که افاده اخراج منزلت نبوت کند و بمنزلة الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است و مفید معنی استثناء منقطع و مستثنی
با استثناء منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه پس لازم نیست عموم مستثنی منه که منزلت باشد و وجه دفع آنست که
شک نیست که اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و استثناء متصل میبود و اگر منزلت عام
نباشد لازم آید که چنین نباشد و نیز شک نیست که مراد ازین کلام استثناء مرتبه نبوت است و الا کلام خالی از
فایده بودی پس واجب است که منزلت عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هارون از موسی آنست که متصرف در امور
موسی بود بنابر آنکه خلیفه موسی بود و شریک او در رسالت در حیوة موسی علیه السلام پس اگر باقی ماندی بعد از موسی همان متصرف
در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هارون لازم آمدی بعد موت موسی علیه السلام
و انعزال نبی که موجب اهانت است جایز نیست پس این منزلت یعنی تصرف در امور مطلقا ثابت باشد برای
علی علیه السلام نیز و چون تصرف در امور بر سبیل استقلال که مرتبه نبوت است در شان علی علیه السلام جاری نیست
بنابر ختم نبوت پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت و امامت است ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر

دادم

که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هارون از خلافت اگر
باقی می بود بعد از موسی چه انعزال از خلافت که استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه دفع آنست
که منزلت هارون تصرف در امور بود بمعنی اعم یعنی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزلت
بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد برای علی علیه السلام نیز و هارون اگر بعد از موسی میبود بتقدیری که از خلافت منعزل
باشد با استقلال تصرف در امر نبوت میکرد و انعزالش بمنزلت خود بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی ع
چون نبوت ممتنع است پس اگر بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه نباشد منزلت هارون بمعنی اعم برای
علی ع ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است فصل ششم از باب سیوم از فصل سیوم
در ذکر شمه ای از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها ذات مقدس علی بن ابیطالب علیه السلام تا ظاهر
شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مقدس
او منصوص بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا
و عاده بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان بدان ای برادر که این مطلب یعنی
افضلیت علی بن ابی طالب ع از جمیع امت محمد صلعم امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام
بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی علمای زمان رحمه الله شنیدم که یکی از افاضل سادات
و حکمای فارس نقل کرد که بدیر قسیس رفتم پرسید که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلعم بکدام دلیل
خاطر جمع نموده گفتم بهمین دلایل که در کتب متکلمین مذکور است او تسلی نشد گفتم ظاهر میشود که سید بدلیل
دیگر اتم ازین ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق علی بن ابی طالب ع خاطر جمع نموده ام
و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه آنقدر از فضل و کمال که از علی ع بظهور رسیده از پیغمبر نرسیده
مگر بواسطه علی بن ابی طالب ع و اولاد طاهرین او و پس هر که اثری از آثار علی بن ابی طالب ع باشد
نتواند بود مگر رسول رب العالمین بل افضل الانبیاء و سید المرسلین و مخالفین نیز منع خلاف افضلیت

فضایل علی علیه السلام

آن سرور نتوانند کرد که زبان شبراع و بلغطنه بعضی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات
فضل است و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق
فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات ردیه رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است
بابوبکر و گاه باشد که گویند کان افضلیة ابی بکر بشیء وقر فی صدره و ما تقریر کنیم اولا بعضی از فضایل
آنحضرت را که مسلم است بینهم و بعد از ان نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن گردد و فضایل
آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدیست که عرفا ممتنع است حصر آن و
در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی ع و کثیری از اعاظم
علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون
درین باب نقل اصحاب و احادیث مختصه بجای ایشان حجة نتوانند شد همان از منقولات و مسلمات
ایشان ذکر باید کرد و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای و دورتر از عناد محدثین ایشان را
یافتیم که از فضایل آنحضرت با آنکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند و هر چه بایشان رسیده
روایت کرده اند و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیث است و قریب تر بعناد متکلمین ایشانند که
بسبب شامت ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین
ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا از شایبه ریب بری تر باشد بجهة تبرک ابتدا بحدیثی چند از
طرق اهل سنت ابتدا نموده گوئیم روی حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من
اعیان علماء الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم لو ان
الریاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب یعنی اگر همه
درختان قلم شوند و همه دریاها مداد گردند و همه جنیان حساب کننده و همه آدمیان نویسنده شوند هر آینه
حصر فضایل علی بن ابی طالب ع نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از علمای

اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفت ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله صلعم ما جاء لعلی ع من الفضایل
یعنی وارد نشده و بما رسیده برای هیچ یک از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع و روی
الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد
رسول الله صلعم و فاطمه علیها السلام بدیدن او رفت در وقتی که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بآن حالی دید گریه آمد و در گلوش
روان شد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع
الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الی فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله
ایاک زوجک اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما فسرت بذلک فاطمة و استبشرت الحدیث یعنی ای
فاطمه بدرستی که خدا تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دوم و برگزید شوهر ترا
و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و من او را وصی خود گردانیدم اما نمیدانی که برای کرامت تست که خدا تعالی
تزویج کرد ترا با عظیم ترین امت در حلم و سابق ترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه
علیها السلام از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه علی را هشت دندان برانی است
نورانی یکی ایمان بخدا دوم ایمان برسول سیوم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم
امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تعالی بر ما هفت خصلت
کرامت کرده که هیچ کس از اولین و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء
و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزة عمک و از ماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند هر جا
خواهد و هو جعفر ابن عمک و منا سبطا هذه الامة و هما ابناک و منا الذی نفسی بیده مهدی هذه الامة
و ما در این مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفای حق این مقام مقدور نیست و بس است مستبصر فطن را
این حدیث و حدیث ام سلمه که در فصل چهارم مذکور شد و بر نقل کلام متکلمین ایشان رویم و صاحب مواقف در

که شیعه را در اثبات افضلیت علی علیه السلام دو مسلک است مسلک اول در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل الاجمال و آن چند وجه است وجه اول آیه مباهله بیانش آنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیایید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان پیغمبر علی ع با حضرت در آن مباهله حاضر نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی نبوت است و چون نبوت بیرون رود بنابر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی پیغمبر از نبوت پس افضل باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت وجه دوم خبر طیر و آن چنانست که مرغ کبابی بهدیه نزد پیغمبر آوردند پیغمبر گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من شریک شود در تناول این طیر پس علی ع آمد و با آنحضرت در اکل طیر مشغول شد موافقت نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدا تعالی و محبت از خدا بمعنی کثرت ثواب و تعظیم است که معنی فضیلت است وجه سوم قوله علیه السلام اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب یعنی برادر من و وزیر من و بهترین کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین من گزارد و وعده های مرا بوفا رساند علی علیه السلام است و این تصریح است بافضلیة وجه چهارم پیغمبر صلعم خبر داد در باره ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که بقتل خیر الخلق و علی علیه السلام در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریح است بافضلیة وجه پنجم قوله لفاطمه اما ترضین انی زوجتک من خیر امتی وجه ششم قوله هو خیر من اترکه بعدی علی ع وجه هفتم نقل است از عایشه که گفت بودم من نزد پیغمبر صلعم که داخل شد علی ع گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی ع سید عرب باشد سید صحابه نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله ع لفاطمه ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم

ابای

اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر افضلیت بعد از پیغمبر بر سایر ناس وجه نهم مواخاة پیغمبر صلعم با علی علیه السلام چه پیغمبر میان هر دو کس از اصحاب عقد اخوة فرمود و خود با علی علیه السلام مواخاة نمود و شک نیست در دلالتش بر افضلیت علی علیه السلام وجه دهم در روز خیبر نخست ابو بکر را فرستاد و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز بگریخت پس حضرت بغایت مهموم شد و فرمود لاعطین الرایة الیوم رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار هر یک از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم با و دهد حضرت ملتفت بکسی نشد و گفت این علی گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبید آب دهن مبارک بچشم وی زد و علم بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریح است که صفات مذکوره مر شیخین را بلکه مر دیگران را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی فان الله هو مولاه و جبرئیل و صالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است پیغمبر را و جبرئیل و صالح مؤمنین و المفسرون قالوا ان المراد من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب ع و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن خدای تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعات است و مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریح است در افضلیت وجه دوازدهم قوله صلعم من اراد ان ینظر الی آدم ع فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب ع این حدیث دلیل است بر مساوات علی ع با انبیای عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و صفات کمال است و ظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم شک نیست بودن علی از ذوی القربی و شک نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنابر آنکه حق تعالی وی را اجر رسالت گردانیده لقوله تعالی قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابو بکر و یاران او نه چنین است و هرکه واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که چنین نه وجه چهاردهم علی ع هاشمیست بخلاف یاران دیگر و هاشمی افضل است از غیر هاشمی لقوله صلعم ان الله اصطفی

من ولد اسمعیل قریشا واصطفی من قریش هاشما وجه یازدهم قوله صلعم من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی
در شان پیغمبر بمعنی اولی است یعنی انه کان مخدوما للکل وصاحب الامر فیهم فعلی ع ایضا کذلک والا لکان کذلک کان افضل
والذی یدل علی انه بمعنی المعنی الذی ذکرناه ان النبی صلعم لما ذکر هذا الکلام قال العمر لعلی بخ بخ یا علی اصبحت
مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة الی یوم القیمة وجه دوازدهم قوله صلعم انت منی بمنزلة هارون من موسی
وشک نیست که هارون افضل از امت موسی بود پس علی ع نیز افضل از امت محمد باشد وجه سیزدهم روی
ابن مسعود ان النبی صلعم قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه چهاردهم ان علیا ع لم یکفر بالله طرفة عین
وابوبکر وبسیار اشخاص کافر بودند ومسلمان شدند وشک نیست که مؤمن دایمی اتقی است ممن کان کافرا ثم صار
مؤمنا والاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم وجه پانزدهم انه ع کان اکثر جهادا من ابی بکر
فوجب ان یکون افضل منه اما انه اکثر جهادا فظاهر واما انه من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی
وفضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما وقوله علی القاعدین یدل علی ان المراد هو جهاد العدو
لا جهاد النفس وجه شانزدهم ایمان علی قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل آنکه علی ع بربالای منبر در مجمع ناس میگفت
انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان آمن ابوبکر واسلمت قبل ان اسلم ابوبکر وهیچکس تکذیب وی نکرد
فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابة ونیز انس روایت کرده که بعث رسول صلعم یوم الاثنین
واسلم علی ع یوم الثلثاء ونیز سبق ایمان اقرب است بعقل لانه کان ابن عم وفی داره مختصا به بخلاف ابی بکر
فانه کان من الاجانب وانسان چگونه چنین مهمی را بربیگانگان اظهار کند ولا سیما والله تعالی یقول وانذر
عشیرتک الاقربین اگر گویند پیغمبر گفته که عرض اسلام بر احدی نکردم الا آنکه توقفی وتاخیری در قبول اسلام
کرد مگر ابوبکر که اصلا توقف نکرد وآنچه عرض کردم قبول نمود وباوجود این حال تاخر اسلام ابوبکر از اسلام علی ع
ضرورت شود اگر داشت که از تقصیر پیغمبر در عرض وآن ممتنع است وبتقدیر تسلیم سبق اسلام علی ع در وقت قبول
اسلام کودک بود وصحت اسلام کودک خلافیست وبتقدیر صحت فلا شک ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن

الاستدلال

الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا وبر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا فی ذلک الوقت
ما کان مشهورا ولا مقبول القول بل کان الصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة وشوکة
فی الاسلام بخلاف ابی بکر که شیخی بود محترم از بیگانگان وبا اسلام او قوتی وشوکتی در اسلام حاصل شیخی مدر
جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی ع گفتیم نتواند کرد بنا بر آنکه خبر واحد است مفید
قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست ونیز تاخیر عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید واما کودک
بودن علی ع در وقت اسلام مجزوم به نیست ولازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت وپنج باشد بود
ومدت نبوت بیست وسه ومدت مکث علی ع بعد از نبی قریب سی ومجموع پنجاه وسه وچون پنجاه وسه از
شصت وپنج کم کنی دوازده یا سیزده ماند وبلوغ درین سن لا محاله ممکن باشد وچون ممکن باشد واجب است شصت
حکم بوقوعش لقوله صلعم الفاطمة زوجتک اقدمهم سلما واکثرهم علما وبر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود صبی
کامل العقل ولهذا حکم ابوحنیفة بصحت اسلام الصبی فصدور الاسلام عن علی فی وقت الصبی یدل علی
فضل کما لا یخفی واما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر گاهی مسلم است که مسلم باشد بودن ابوبکر قبل الاسلام
من المعتبرین وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس علی افضل باشد لقوله تعالی والسابقون
السابقون اولئک هم المقربون واین وجوه تا اینجا اخیرها از کتاب اربعین من مصنفات فخر رازی
نقل شد زایدا علی ما کان فی المواقف وجه بیستم قوله صلعم لعلی ع انت سید فی الدنیا وسید فی الآخرة
من احبک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله ومن ابغضک فقد ابغضنی ومبغضی مبغض الله واین دو
از شرح مقاصد نقل شده مجموع بیست ویک وجه است دال بر افضلیت علی ع بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین
ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان آنچه دال است بر افضلیة علی بن ابیطالب ع علی سبیل التفصیل
اعنی بیان تفصیل فضایل علی ع که در هر کدام از آن افضل است از صحابه فمنها الاول العلم وشک نیست که
علی ع اعلم صحابه است ودلیل برین اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء

والفطنة والاستعداد والعلم وكان محمد صلعم افضل الفضلاء واعلم العلماء وكان علي ع في غاية الحرص في
طلب العلم وكان محمد صلعم في غاية الحرص في تربيته وفي ارشاده الى اكتساب الفضايل وبا وجود اين در كودكي
در كنار او بوده و نزديك داماد و عمزاده وكان يدخل عليه في كل الاوقات و هر گاه شاگرد در كمال ذكاوت و نهايت
حرص بر تعلم باشد و استاد در غايت شفقت و در نهايت حرص بر تعليم و اتفاق افتد كه از طفوليت خدمت
استادي چنين كند و اتصال بخدمتش در هر وقتي از اوقات او را ممكن بود فلا شك انه يبلغ في العلم كل
مبلغ فاما ابو بكر رسيده بخدمت پيغمبر صلعم مكرر در وقت پيري و وقتي كه رسيد نيز دوام صحبت ميسر نبود و كان
لا يصل الى خدمته في اليوم والليلة الا مرة او مرتين وعلي ع كان متصلا بخدمته صلعم في اوان الصغر
وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش على المدر واما تفصيلا فيدل عليه قوله تعالى
وتعيها اذن واعية واكثر المفسرين على انه علي ع وروي انه لما نزل هذه الاية قال النبي صلعم اللهم اجعلها اذن
علي وقال عليه السلام ما نسيت بعد ذلك شيئا و شك نيست كه اختصاص او بزيادة فهم و حفظ موجب اختصاص او بزيادة
علم است و قوله صلعم اقضاكم علي يعني داناترين شما بقضا و حكم شرع در شرعيات علي است ع و شك نيست كه
قضا محتاج است بجميع علوم پس بايد كه علي ع افضل باشد در جميع علوم و نيز در قضاياي كثيره عمر خطا كرد در حكم
و علي عليه السلام تنبيه بر خطاي او نمود و عمر معترف شده گفت لولا علي لهلك عمر و ايضا قال عليه السلام علمني
رسول الله الف باب من العلم فتح كل باب الف باب و نيز فرموده والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم و
بين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل
ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت و مقصود تمثيل احاطه علم آن سرور است بجميع اديان پس مندفع است
اعتراض ابي هاشم بان التورية قد نسخت فكيف يجوز الحكم بها والغيا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها
علم اصول الدين وقد جاء في الخطبة من اسرار التوحيد والقرآن والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد

مالم يأت في كلام ساير الصحابة و نيز فرق جميع متكلمين منسوب بآن حضرت اند اما معتزله مفتخر اند بانتساب بوي
واما اشاعره رئيس ايشان ابي الحسن الاشعري تلميذ ابي علي معتزلي است واما شيعه انتساب شان بآنحضرت
ظاهر است واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه ع كلهم ينتسبون الى اكابرهم وسلفهم وهم كانوا تلامذة علي بن
ابي طالب ع فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم تلامذة علي ع ومنها علم التفسير وابن عباس
رئيس المفسرين كان تلميذا له عليه السلام ومنها علم الفقه وكان فيه في الدرجة القصوى كما دل عليه اقضاكم
علي ولو كسرت لي الوسادة على ما مر ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء الذين بعده
لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذي ارشد ابا الاسود الدؤلي
ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم ان نسب جميع الصوفية ينتهي اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة
ومعلوم ان نسبة هذا العلم تنتهي اليه فثبت بما ذكرنا انه عليه السلام كان استاد العالمين بعد محمد صلعم
في جميع الخصال المرضية والمقامات الشريفة واذا ثبت انه ع اعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ثبت انه بعد رسول الله صلعم لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثاني الزهد واشتهر
عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ وقد كان
في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان وابي الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة له عليه السلام الثالث الكرم
وقد اشتهر انه ع كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة
بخاتمه ونزل في شانه ما نزل و در فتوحات مكي آورده كه قيمت خاتمي كه علي ع در نماز بسائل داد برابر بود باخراج
شام كه سيصد خروار نقره و چهارصد خروار طلا بود و تصدق ايضا في ليالي صيام النذر وربما كان فطوره و
نزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة و متواتر است مكافحه حروب والقاي
ابطال او و قتل صناديد جاهليت و وقايع بدر و احد و خيبر و خندق حتى قال صلعم لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وقال جبرئيل لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد كان ع مع غاية

تصفية

افضل الخلق ع

شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث نسبه اعداوه الى الدعابة معاوية بصعصة بن صوحان
كفت صفت كن صاحب نحو را كفت كان فينا كاحدنا يعني در ميان ما كه ميبود يكي از ما بود با ما ميكفت في ازما
ميشنيد و با ما ميخورد و مي آشاميد و بهر طرف كه ميخوانديم اجابت ميكرد و در كمال تواضع و نهايت افتادكي بود
ومع ذلك كنا مهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه يعني با وجود اينهمه حتي ترسيديم ازو وهم
مي برديم مانند ترسيدن زنجير بسته از جلادي كه با شمشير برهنه بر سرش ايستاده باشد السادس العبادة وكان
عليه السلام اذا شرع في صلوة التهجد وشرع في الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه احد
ممن جاء بعده من الزهاد وكان في غاية البعد عن الدنيا وكان يقول فيما يقول في مخاطبة الدنيا يا دنيا
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الى تشوقت هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك
قصير وخطرك يسير واملك حقير آه من قلة الزاد وطول الطريق السابع فرط قوته وشدته حتى قلع باب خيبر وقال
ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعتها من قوة الهية الثامن النسب العالي ومعلوم ان شرف الانساب
هو القرب من رسول الله صلعم وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعباس
اگرچه عم پيغمبر بود اما برادر پدري عبد الله بود و ابو طالب برادر پدري و مادري و نيز علي عليه السلام هاشمي الطرفين
بود پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم و مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم التاسع المصاهرة ولم يكن
لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كان لعلي بن ابيطالب چه داماد بفاطمه زهرا بود و دامادي بدختران ديگر است فان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال سيدة نساء العالمين اربعة عد منهن فاطمه صلوات الله عليها العاشرة
انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاد علي في الفضيلة فانظر الى الحسن والحسين وكانا سيدا
شباب اهل الجنة ثم الى اولادهم ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو درجته
سقاء في دار جعفر الصادق عليه السلام وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا عليه السلام قال
شارح المواقف هذا محل شبهة فيه فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى عليهما السلام وكان

ططه

بخدمت او اما ابو يزيد ادراك زمان حضرت جعفر ع نكرده و صحبت ظاهري آنحضرت در نيافته چه وي از متاخرات
ولكن كان يستفيض من روحانية جعفر ع فلذلك اشتهر انتسابه اليه پس هر گاه علي عليه السلام در هر يك از فضايل
مذكوره زايد باشد بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع
في علي ع من الكمالات ما تفرق في الصحابة پس اگر علي در هر يك از اين صفات كمال با ديگري مساوي مي بود
چون در ديگري همه مجتمع نيست لا محاله علي عليه السلام افضل ميبود از همه فكيف كه علي زايد است در هر صفتي از
مشاركين ان صفة اين بود عمده ادله از جانب شيعه كه در كتب معتبره متكلمين اهل سنت مذكور است و
احاديث و روايا تي كه در اين ادله وارد است همه مروي الطريق اهل سنت و ثابت نزد ايشان و هيچكدام
از مختصات الشيعه نيست چه مختصات شيعه حجت بر مخالفين نتواند شد و جوابي كه متكلمين ايشان از اين ادله
گفته اند بر دو گونه است يكي اجمالي و ديگري تفصيلي اما جواب تفصيلي راجعست يا بقدح در ثبوت خبر يا بتاويل
و تخصيص آن و يا بمعارضه بمثل فضايل براي ابي بكر و هر جوابي كه بمنع ثبوت خبر باشد چون از صحيح خود ثابت
عذري نتواند و ثبت چه لا اقل موجب اسكات و الزام ايشانست و اما تاويل و تخصيص اگر بكنايه شد
نيست مگر ترك ظاهر و مقتضاي ظاهر تا ممتنع نباشد بدليل تركش جايز نيست و حال آنكه در كالكنش ارعابت ظهور
مثل تخصيص خبر واجب نحن من بعض الوجوه و با حب در شي معين و امثال آن و اما معارضه بتقدير ثبوت
روايا تي چند معدود مثل اقتدوا بالذين بعدي ابي بكر و عمر و مثل هما سيدا كهول اهل الجنة و مثل ما ابي الله
و رسوله الا ابا بكر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبيين على رجل افضل من ابي بكر و مثل لو كنت متخذا
خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا و امثال آن چون از مختصات ايشانست و در طرق شيعه اصلا موجود نيست
بلكه منافي آنها ثابت است با احاديث و روايات غير مقصوره و غير محصوره كه بطرق ايشان ثابت است
و در كتب صحاح ايشان موجود چنانكه شمه از آن در تضاعيف اين باب مذكور شد چه تواند كرد و چگونه برابري
تواند نمود و اما جواب اجمالي ايشان فقال صاحب المواقف والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة و اما على

الافضلیة فلا وکیف ومرجعها الی کثرة الثواب وذلک یعود الی اکتساب الطاعات والاخلاص فیها وما یعود الی
نصرة الاسلام وتقویة الدین وثواب مترتب بطاعات واخلاص در طاعات ونصرة وتقویة دین اسلام
وابوبکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی خدا وبدست او مسلمان شدند وطلحه وعثمان
وزبیر وسعد بن ابی وقاص وعثمان بن مظعون واسلام بایشان قوی شد وقال شارح المقاصد بعد ذکر
الادلة المذکورة علی فضیلة علی بن ابی طالب والجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه ووفور فضایله واتصافه
بالکمالات واختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله تعالی
بعد ما ثبت الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر وبر عاقل فطن از این دو جواب که
این دو عظیم الشان کما انه استعداد خود بآن نهی نموده اند واضح ولایح تواند بود حقیقت دعوی ما در اول
فصل که ابحاث منع افضلیة علی بزبان میکنند نه بدل وبلفظ میکنند نه بمعنی وشارح مقاصد در
شرح عقاید نسفی درباب تفضیل عثمان بر علی توقف سلف را درین باب گفته والانصاف انه ان ارید
بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة وان ارید ما یعده ذووا العقول من الفضایل فلا وشک نیست
در جریان این سخن درباب ابوبکر وعمر نیز وپوشیده نیست که افضلیة بمعنی کثرة ثواب اگرچه بالمفهوم و بحسب صدق
غیر افضلیة بمعنی اتصاف بفضایل وکمالات است اما بحسب تحقق ووجود از هم جدا نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند
مگر بر علوم واعمال که مراد از فضایل وکمالات است پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت فصل ختم
از باب سیوم از مقاله سیوم در بیان نفی اهلیت امامت وخلافت از غیر علی علیه السلام ودلیل بر چند
وجه است اول نص قرآن مجید وهو قوله تعالی لابراهیم انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی قال لا ینال
عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد ومراد از عهد نیست مگر امامت وخلافت بدلیل
انی جاعلک للناس اماما وخلفای ثلثه ظالم بودند بنابر آنکه کفر در ایشان متحقق بود وهر که کافر باشد ظالم است
لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم ولقوله تعالی الکافرون هم الظالمون ومضمون آیه نفی نیل عهد است از هر که

ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات ودر جمیع ازمنه مستقبله آن وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است ونفی
مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا وبان یقال لا ینال عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم والمصحح
الاستثناء او وجوب دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثناء وباین تقریر مندفع است جواب مواقف
وشرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لازم نیست که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم
باشد چه در وقت اسلام کافر بر وصادق نیست وچون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند
بود وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در این استدلال وحاجت نیست بصدق در وقت
اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است عموم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم
واز جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است پس هرگاه کافر باشد در وقتی از اوقات هرچند
مسلمان شود واصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود بنص آیه کریمه وامام فخر ایراد این دلیل در کتاب
اربعین بتقریر مذکور کرده وجواب از و بمنع عموم گفته ودلیل عموم را که صحت استثناست معارضه کرده
بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة فی حال کونه ظالما او فی جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم
مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما وجوابش آنست که نیل عهد که مفهوم ثبوتی است قابل است مر تقسیم بحال
ظلم وجمیع احوال را وعدم نیل عهد که مفهوم سلبی است وسلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع
افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحققش در ضمن فرد واحد ودلیل عام است مر ابوبکر وغیر ابوبکر را
دوم وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت غیر امامت را طعن کردن است در هر یک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که
منافی امامت باشد اما در ابوبکر اول آنکه مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا وهو قوله تعالی یوصیکم الله فی
اولادکم الآیه در منع فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر صلعم ومعلوم است عموم خطاب
مر پیغمبر وامت را ومستند شد در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایتش وهو ان النبی صلعم قال نحن
معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة وحال آنکه بغایت قلیل الروایة است ومتهم است در این روایت

لکونها انفعالا حیث یحل الصدقة و عجیب است بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابی بکر بشنیدن
چنین خبری دون غیره و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او ترکه او حرام
بودن و مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد ازین حکم و منع ننموده از طلب آن و اهمال کرده
باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود آنکه مامور است بآن فی قوله تعالی و انذر
عشیرتک الاقربین و یا آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان پیغمبر نشنیده باشند سخن پیغمبر را
و انقیاد نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و مطهر شده بحکم نص قرآن که انما
یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و نیز این روایت مخالف
صریح قرآن است در ثبوت میراث از انبیا حیث قال الله تعالی و ورث سلیمان داود و قال تعالی
عن زکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب پس مندفع است جواب صاحب مواقف و
مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را رسد عمل بآن هرگاه خود بشنود از پیغمبر شنیده
باشد چه این چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد وجه دفع آنست که حاکم
هرگاه بغیر موده پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه شنیده او مخالف
صریح قرآن نباشد و محال است که رسد حاکمی را که از پیش خود حاکم شده و مع هذا متهم نیز باشد و نیز ابوبکر را
دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالف این حکم
کرده در نزاع عباس و علی ع کما رواه انهما اختصما فی بغلة رسول الله صلعم و سیفه و عمامته فحکم بها
میراثا لعلی ابن ابیطالب پس اگر صدقه بودی بر علی علیه السلام حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر
انتزاع از هر دو و دویم منع فاطمه زهرا ع کرد از فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر آنها را بوی بخشیده
بود و متصرف او داده بود و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن ازوی فرموده و فاطمه علیها السلام دعوی بخشش
نمود تصدیق وی ننموده علی ع و حسن و حسین ع و ام ایمن ادای شهادة کردند رد نمود و حال آنکه علی ع

در باب فدک

ع بحکم مباهله نفس پیغمبر و نیز بمقتضای فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی بضعه پیغمبر است و حسن و حسین ع
سید شباب اهل الجنة بودند و اربعه بروایاتی که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر
اهل البیت واجب العصمة و الطهارة بودند و ام ایمن زنی بود که نبی صلعم در شان او گفته ام ایمن
امرأة من اهل الجنة پس مندفع شد جواب صاحب مواقف که منع عصمت نموده میگوید که رد شهادت حسن و حسین
جا از آنکه قبول شهادت ولد در حق احد الابوین خلافیست و رد شهادت علی ع و ام ایمن بنابر قصور نصاب
شهادت رجلان او رجل و امرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد و لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع
آنست که ظلم ابوبکر بنابر تکذیب اهل البیت و رد شهادة ایشان است که بمقتضای صریح قرآن مذهوب عنهم
الرجس و واجب الطهارة اند نه تنها منع فاطمه علیها السلام و منع کردن ابوبکر بحق عصمت و طهارت را از اهل
البیت بغایت اقبح است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقة آنست نه این و عجب حالیست که تصدیق
ازواج نموده در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه نموده با وجود عصمت و شهادت
و طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم
ان یحکم بشهادة رجل و امرأة وان فرض عصمة المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه یقینا و ان لم یشهد به شاهد
و طرفه حالیست که منع صحت قضیه مذکوره از آنجا که منقول نشده و اصحاب او ما بالکه منع متواترات نیز
مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه مذکوره نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و شاهد
معلوم و یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین پس عبرت کنید که بکارکنان
با آنکه از علمای معقول اند بچه نامعقولات بازی خود میدهند و عجب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید و بعری
ان قضیة فدک علی ما یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهم کانوا فی الضلالة و افترائهم علی الصحابة
و کونهم الغایة فی الغوایة و النهایة فی الوقاحة حیث ظنوا بمثل ابی بکر و عمر انهما اخذا حق سلالة النبوة
ظلما لینتفع به الآخرون لا انفسهما و لا من یتصل بهما و بمثل علی علیه السلام انه مع علمه بحقیقة الحال

لم یرفع ذلك الظلامة ایام خلافته و سایر الصحابة انهم سکتوا عنها و ذلك من غیر تعرض و لا اعتراض سوگند میخورد که قصه
فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند ظاهر البطلان است بر فرض صدق شیعه در ضلالة و بر دروغ بستن ایشان
بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند مثل ابوبکر و عمر که ایشان حق
فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان و نه خویشان ایشان و گمان
برده اند مثل علی ع کرد و وقت خلافت خود قادر بود بر رفع ظلامت رفع چنین ظلم نکرده باشد و حق را
بمستحق نداده و گمان برده اند بسیار صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پوشیده
ماندند این گفتگو بنابر منع صحت نقل قضیه مذکور است و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع
وقوع خلافت ابوبکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل
کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب در اینست که گمان ظلم ابوبکر بر سلاله نبوت شده
افترای این ظلم با بوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل یا گمان کذب سلاله نبوت و ادعای خلاف حق
بمصنوعه پیغمبر و گمان شهادت زور و گواهی باطل مثل علی بن ابیطالب و مثل حسنین که بنص قرآن گواهی
بطهارتشان داده و تقدیس اهل بیت پیغمبر چون باشد با تزکیه ابوبکر و عمر که گمان ظلم درباره ایشان
برون ضلالت و غوایت باشد و گمان کذب و طلب ناحق باهل بیت رشد و هدایت و نهایت بیشرمی
و وقاحت نسبت ظلم با بی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلاله نبوت و اهل بیت طهارت ما از دعوی
عصمت اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی چه توان کرد فاعتبروا یا اولی
الابصار و اما رفع نکردن علی علیه السلام ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود بنابر آن بود که خلافت
او بعد از شده خلافتی نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه پیش از این اشاره بآن
کردیم علی علیه السلام در الخلافت کدام کدام بدعت ابوبکر و عمر را که مظنه غرض در آن نبود توانست رفع نمود
که فدک را که حق فرزندان خود بود و بصیغه صدقه تصرف در آن شده رفع تواند کرد سوم آنکه ابوبکر ایذای

بعض

پیغمبر مسلم کرده و ایذای پیغمبر ایذای خداست و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند بود اما اگر ایذای پیغمبر کرد
بنابر آنکه ایذای فاطمه علیها السلام کرد و رد دعوی او کرد و تکذیب وی کرد در دعوای بخشش فدک و تکذیب چنین بضعه
بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت و محقق است بینا و بینهم که فاطمه علیها السلام از او آزرده شد و از او راضی
نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازه او حاضر نشود و بر وی نماز نگزارد و این خبر
در اکثر کتب ایشان مسطور است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف و
ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته که این خبر متحقق و معلوم است و دفع آن
نتوان کرد و نقل کرده که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه علیها السلام مکرر بعذر خواهی او عمر را فرستاد و خود رفته
فاطمه علیها السلام راضی نشد و همان ناراضی بود و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند
و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنیت در صدد توجیه و اعتذار آن در آمده بعذرهای که بدتر از گناه است
در اینجا مقام ذکر آن و حاجت بتطویل بسبب آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی ع کرد و عمر را بر آن
داشت که خانه علی را بسوزانند و در آن خانه علی ع و فاطمه ع و حسن و حسین علیهما السلام و جماعتی از بنی هاشم
بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع
فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن الی البیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید
بن الحضیر و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم گفت
که من از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه ع وقتی که علی علیه السلام و اصحابش امتناع
از بیعت مینمودند پس عمر گفت فاطمه را که بیرون فرست اهالی که در خانه تواند والا خانه را با هر که در اوست
بسوزانم فاطمه ع فرمود که میسوزانی علی را و فرزندان مرا گفت آری والله مگر آنکه بیرون آیند و بیعت کنند
و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر ابا کنند
مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهما النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت

لمخرقه وارنا قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و این جمله از علما اهل
سنت انه نعم انکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال انکه پیغمبر گفته بود که لعن الله المتخلف من جیش اسامه
ششم انکه خلیفه خود کرد عمر را و حال انکه پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم با عتق و ایشان استخلاف نکرده بود پس استخلاف
مخوب بود چرا پیغمبر صلعم نکرده و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله صلعم
لم یستخلف وان استخلف فان ابابکر استخلف و هذا التصریح منه بعدم استخلاف النبی صلعم هفتم انکه عمر گفت بیعت
ابوبکر فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم انکه گفت اقیلونی و انا لست بخیر
منکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است نهم انکه پیغمبر صلعم
هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و حال انکه کم بود از صحابه که باو خدمتی مرجوع نشد و نوبتی بحمل سوره برائة بمکه
نمود و علی علیه السلام را از عقب فرستاده عزل وی می نمود پس هرگاه کسی اهلیت ادای ایه چندی بجماعتی
مخصوص نداشته باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت
دهم انکه در وقت موت گفت ای کاش که از پیغمبر می پرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق و هذا شک منه فی
صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطرق
اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر ملکن جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود
و غیر آن مثل منع پیغمبر صلعم از کتابة وصیة و مواجهه او بقول انه یهجر و یهذی و مثل شک کردن او در موت پیغمبر
صلعم و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا اینکه ابوبکر گفت اما سمعت قوله تعالی انک میت و انهم میتون
و مثل امر برجم حامله تا انکه علی ع منع نمود و گفت ان کان لک علیها سبیل فما لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل
امر برجم مجنونه حتی قال علی ع ان القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع کرد از مغالات مهور و گفت
هرکه گران کند مهر دختر خود را از جمله بیت المال کم کنم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و اتیتم احدیهن قنطارا
و خاموش گردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بر دیوار خانه برآمد و مطلع شد

امانی

منکری و برایشان او گفتند اخطات من جهات یعنی بچند جهات خطا کردی یکی انکه تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده
تجسس بقوله تعالی ولا تجسسوا دیگر انکه از غیر در بخانه درآمدی و قال الله تعالی واتوا البیوت من ابوابها
دیگر انکه بی اذن درآمدی و قال الله تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستأنسوا دیگر انکه سلام نکردی و
قال الله تعالی و تسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله
و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان پیغمبر صلعم مشروع بود و من هر دو را حرام گردانیدم الی غیر
ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم
و عدوان و تعدی و طغیان او بر روی درآمده کردند با او انچه کردند

فصل هشتم از باب سوم از مقاله سیوم

در نتیجه فصول مذکوره درین باب بدانکه از مجموع انچه مبین شد در فصول سابقه ثابت
گشت وجوب وجود امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام پس هرگه
یکی از امور ثلثه در و مفقود باشد امامت را نشاید فضلا من الثلثه اما عصمت بنابر انکه چون حافظ دین است
مامون باشد از وقوع خلل زیادتی و نقصان در دین و اما نص بنابر انکه عصمت معلوم نتواند گشت و امنی
حاصل نتواند شد مگر انکه نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنابر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است
در جمیع امور و تا افضل از همه مردم نباشد محتاج الیه و رئیس و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع این امور
ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول صلعم علی بن ابیطالب است ع بنابر اتفاق کل امت بر
انتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین باشد علی ع برای امامت و الا لازم اید خلو زمان از وجود امام
طریقه دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی ع واجب العصمة نیست بالاتفاق پس امام غیر علی ع
نتواند بود طریقه دیگر وجوب اعتبار نص در امام و غیر علی ع منصوص نیست بالاتفاق پس علی ع امام باشد
طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون افضل باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع تقدیم المفضول علی
الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی بامامت و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع

دوم عصمت امام
علم امام

مخالف النص طریقه دیگر غیر علی ع متصف بوده بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم باشد در وقتی از اوقات ممکن
امام نتواند باشد پس امام غیر علی ع نتواند بود طریقه دیگر از غیر علی ع صادر شده ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت
و هر که صادر شود از او ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی ع امام نتواند بود
طریقه دیگر غیر علی ع منصوص نیست و هر که منصوص نیست مأذون نیست بخلافت و هر که مأذون نیست بخلافت
خلیفه نتواند بود طریقه دیگر اجماعست در اینکه امام یا علیست یا عباس یا ابوبکر لیکن ابوبکر و عباس امام نتوانند بود
لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد و الا لزم خرق الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابوبکر امام باشد
یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر و القسمان باطلان اما نص بجهت آنکه
اگر نص میبود در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد اما بیعت بنا بر آنکه ثابت شده که بیعت
طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوفست بنص طریقه دیگر معلومست عقلا را اجمالا یقینیا
استخلاف پیغمبر بعد از رحلت مر احدی را بنا بر دو وجه یکی آنکه معلومست از آداب و عادات پیغمبر صلعم که در هر غیبتی در
مدینه شخصی را در مدینه تعیین میکرد تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و این معنی لامحاله اهم است بعد از موت بنا بر
آنکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت
که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین در غیبت وجه دوم آنکه پیغمبر ع گفت انا لکم
مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة و لا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقتش
بر امت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادة که پدر در حالت موت و صحت اختیار وصی
برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر مر احدی را پس ثابت
شد بجملة وجوب استخلاف و چون ثابت است عدم استخلاف غیر علی ع ثابت است استخلاف علی ع طریقه دیگر اجماع است که
پیغمبر صلعم در غزوه تبوک علی ع را خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت
پیغمبر صلعم نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قایل بالفرق فصل نهم از باب سیوم

در ذکر ادلۀ مخالفین بر خلافت ابوبکر و جواب از آن بدانکه امت در تعیین خلیفه اول بعد از
رسول صلعم بر سه فرقه اند اول مذهب شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفه بلا فصل بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم
علی بن ابیطالب علیه السلام است و دلایل ایشان سبق ذکر یافت دوم راوندیه اتباع قاسم بن راوند که قایلند
بخلافت عباس عم رسول الله صلعم و این مذهب متروکست و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب
سیوم اهل سنت و ایشان خلیفه اول ابوبکر را دانند و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد از آن علی را
و متمسک ایشان در خلافت ابوبکر چند وجه است اول اجماع و این عمده ادله ایشانست قال شارح المقاصد
موافقا لما قاله سایر علمائهم لنا بعون الله فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاول و هو العمدة اجماع اهل الحل و العقد
علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد و توقف و گفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر
و منکم امیر و بعد از آن ابوسفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی و الله لاملان الوادی
خیلا و رجلا و فرستاد ابوبکر عمر و ابوعبیده را نزد علی ع و گفتگوی بسیار شد و غلظتی از عمر بظهور رسید و آنگاه
علی ع آمد و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام عن المجلس بارک الله فیما ساءنی و سرکم و جواب از این
دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشانست منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی از اوقات اما در مبادی
خلافت ظاهر است باعترافهم و اما در وقتی دیگر بنا بر آنکه معنی اجماع آنست که رای هر یک از اهل حل و عقد
معتقد و راجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه آنکه از روی جبر و اکراه از و قول و تلفظ بآن صادر گردد و گو مطابق
اعتقاد او نباشد و در اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شد
و بیان آن غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی که شمه از آن مذکور شد من حدیث احراق البیت و غیره
مذکور است پس بیعت علی ع بر تقدیر تسلیم و الحال هذه چگونه دلالت بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند
کرد و تفصیل سند منع آنست که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین اند چنانکه در کتب اصول فقه مبین شده پس خالی
از آن نیست که علی ع مجتهد بود یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بود یا نه اگر مجتهد نبوده توقفش بنا بر

اجتهاد نبوده پس توقفش جهت در انعقاد اجماع کند و اگر مجتهد بوده و توقفش بنابر آن بوده که باجتهاد تحصیل رای
درین مسئله نماید پس یا رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و احراق بیت و امثال آن بود و اگر هنوز
تحصیل رای نشده بود و یا رایش بخلاف مطلوب تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی و قول با سایر مجتهدین
از بیم و خوف چگونه محقق و متمم اجماع تواند شد و دلیل دوم اجماع مرکب است و بیانش آنست که امت قاطبة
برانند که خلیفه بعد از رسول یا ابوبکر است یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنابر آنکه با ابوبکر بیعت
نمودند و امر را باو تسلیم کردند و با او منازعه نکردند و امتنع و دلیل است بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه استحقاق
خلافت مع ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمت است که شیعه مدعی آنند پس واجبست که ابوبکر خلیفه باشد
والا خرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جوابش ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لازم که منافی عصمت باشد
بلکه با وجود قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت و دلیل سوم قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا
وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد مومنان که ایشانرا خلیفه کرد اند
در ارض و ثابت نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت شد خلافت خلفای اربعه بترتیب والا خلف
وعده لازم آید و جوابش آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را
چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس هم که خلافت موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت
نیست باعتقاد شیعه مگر برای علی ع و اولاد طاهرین او نه برای غیر ایشان و دلیل چهارم قوله تعالی قل
للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون
فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا
الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان از جنگ حدیبیه که زود باشد شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذوی
شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف
کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان استدلال آنست که داعی درین آیه باید که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعد

ووعید بطاعت او و تخلف از او و مراد از قوم اولی باس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب
که قتال با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شد و یا اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد
پس علی تقدیر خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنابر آنکه بوصیت ابوبکر
خلیفه بوده و نمی تواند که مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنابر آنکه مجمع
ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جوابش آنست که مراد از اولی
باس شدید نزد مفسرین خلاف است فقیل هم هوازن حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن
ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری
و قیل هم اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل الصفین و اصحاب معاویه
و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیوة خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد از این آیه
با جماعت بسیار از روی [illegible] و شوکت قتال کرده و دعوت مخالفین با آن قتال نموده مانند اهل حنین و
طایف و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین
آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد و الا قل با وجود این احتمال استدلال مذکور صحیح نتواند بود و دلیل
پنجم آن ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح
خدای تعالی نشاید بود و حال آنکه ممدوح هم است در چند آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن المومنین اذ یبا
یعونک تحت الشجرة و دیگر قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین
اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه در شان جماعتی نازل شده که ابوبکر
داخل است در آن جماعت و دیگر و سیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی و ما لاحد عنده
من نعمة تجزی و مراد از اتقی ابوبکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله
اتقیکم و اکرم افضل و افضل باتفاق حق یا ابوبکر است یا علی و مراد درین آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را

صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر نعمت تربیت هست و نزد ابوبکر نیست اگر
نعمت هدایت و آن نعمتی است که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که
مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابوبکر نیز کند و جوابش آنست که مدح قوم ضد ایشان تعالی تابع
طاعت و معصیت بنده است پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت و عدم رضا راجع
بعدم رضای از معصیت پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود برضای از بیعتی که در تحت شجره
مومنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف مشعر است بآن و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت شود و متابعت
باحسان پس رضای مطلق لازم نیاید شد و اما در سبب نزول آیه سیوم که واحدی از عکرمه از ابن عباس
روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش بدار فقیری ذی عیال مایل شده بود و گاهی میوه از آن نخله
بسرای صاحب عیال می افتاد و آنمرد بخانه صاحب عیال در آمده میوه را از دست کودکی که میوه برداشته
بود میگرفت و گاه بود که انگشت میکرد و از دهن کودک خرما بیرون می آورد صاحب عیال شکایت
اینمعنی نزد پیغمبر برد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخل را بمن ده که در عوض نخلی در جنت
بتو دهم صاحب نخله گفت این بهترین نخلهای منست و قبول نکرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت گفت
اگر من نخله این مرد را بستانم بتو دهم نخله جنت مرا باشد حضرت فرمود آری پس مرد برفت و نخله مذکوره را
از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود و بحضرت داد و حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد
و مراد از اشقی درین آیه صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابوالدحداح بود
و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابوبکر نازل شده بسبب ممالیکی که خرید و آزاد کرد و اولی آنست
که عام باشد چنانکه از ابوجعفر علیه السلام روایت شده و استدلالی که کرده اند که نتواند بود مگر ابوبکر جوابش
آنست که ایتای مال بمحض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این جمله یعنی وما لاحد عنده من
نعمة تجزی عطف بجمله یتزکی و جمله یتزکی حالست از ضمیر یوتی که مراد از اتقی است بحسب معنی صفت است

مراد از آنکه نعمت کسی نزد او نباشد که جزا داده شود آنست ح

پس فی

پس فی الحقیقه موصوفست بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتای مال بجهة مایتزکی است نه بجهة ریا و سمعه و
دیگری مفید آنکه ایتای مال نیست بجهة جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما مراد از اتقی افضل است و
افضل نیست مگر علی ع یا ابوبکر جوابش آنست که مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد
در علی ع و ابوبکر بلکه مراد فی الجمله است چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنابر آنکه هر که عملی را
بمحض قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بالقصد ریا کند و مراد از اتقی در آیه آنست که هر که عملی را بالقصد
قربت کند چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بالقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد
و این ظاهر است و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع امت بحیثیتی لا اتقی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدة
و ضعف است پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل شدة و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابیطالب بنابر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی را
علیه السلام دلیل ششم قوله علیه السلام اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است
و امر برای وجوبست یا ندب و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت
بر ضلال می بودند هرآینه اقتدا بایشان جایز نبود و جوابش آنست که چیزی که در چنین مسائل استدلال
بآن توان کرد باید که متواتر یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف باشد تا حجت تواند شد و خبر
مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین است استدلال ایشان بسایر روایات آحاد که مختص اند بنقل آن
سیما که اینجماعت وضع حدیث را بنابر مصلحتی تجویز کنند و امام فخرالدین رازی در کتاب اربعین
از دلیل مذکور جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر احتمال خبر مذکور دوم آنکه بر تقدیر صحت خبر واقع
در لفظ خبر اول ابابکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا ای ابابکر و عمر و تغیر نصب از راوی باشد و مراد از اللذین
بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد بابوبکر و عمر باقتدای بکتاب الله و بعترة رسول الله
چنانکه در احادیث دیگر وارد شده نه آنکه امر باشد باصحاب باقتدای بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته

از اول باینکه امر شیعه بغایت عجب است چه هر گاه خبری بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند
چون خبر غدیر و خبر منزله و هر گاه خبری بشنوند که مورد مطلب ما باشد گویند خبر واحد است و از تامل باین طریق
که اگر راه قدح در اخبار گشاده شود هر آینه اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب ثانی اول آنست که
قیاس خبر مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتوان کرد چه با انکه منع تواتر خبرین مذکورین از روی مکابره و عناد کنند
با نقلهای بسیار که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد و بخلاف خبر مذکور که در طرق
ایشان بحدی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد و در طرق شیعه خود اصلا منقول نشده و بعکس صحت
آن نکرده و خبری که نه متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب دوم آنست که
اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکن است حکم بصحت خبر شاید بر انکه غلط اعرابی از راوی باشد و الا نسبت صدور آن خبر
بمعدن نبوت نتوان داد و جایز که غلط اعرابی از خود او بود که نسبت براوی نتوان داد و اکثر آنست که الذین
موصول است و ظرف اعنی بعدی صله او و صله واجب است که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه
مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواتر بود و احتمال انکه شاید پیغمبر
خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت چنانچه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست دلیل هفتم
قوله صلی الله علیه و آله و سلم فی مرضه الذی توفی فیه ائتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه
اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی صلعم استخلفه فی الصلوة التی هی اساس
الشریعة و لم یعزله دلیل نهم قوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلثون سنة و کانت خلافة ابی بکر سنتین و خلافة
عمر عشر سنین و خلافة عثمان اثنی عشر سنة و خلافة علی علیه السلام ستة سنین و جواب این ادله گذشت
و آن اختصاص ایشانست بنقل این اخبار آحاد و آنچه ثابت و محقق است نزد شیعه بطریق تواتر خلاف اینست پس
استدلال بآن اخبار صحیح نباشد دلیل دهم انکه مهاجرین و انصار ابوبکر را خلیفه رسول الله خطاب میکردند و حال
انکه موصوف اند بالصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی میبود هر آینه ابوبکر ظلم کرده باشد

و اصحاب که اعانت ابوبکر و ترک نصرت علی نموده هر آینه شر ناس شده و حال انکه خیر امت اند بدلیل قوله تعالی کنتم
خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر جواب اول آنست که
خطاب بخلیفه رسول الله صلعم از باب تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد
ابوبکر خود را خلیفه رسول نام کرده و دیگران بآن مخاطب میکردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد دشمنیز و در صورت
کذب بر اصحاب لازم نیاید و بر تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم عقای آن صفت نیست و الا
از اندراو صورت نیستی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم وصف هر یک از آحاد نیست و تواند بود که در میان
مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول الله بر ابی بکر نکرده باشند و اگر بر سبیل تقیه و خوف از اینجا ظاهر است
جواب خیر امت نیز فصل دهم از باب سوم از مقاله سیوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه
در اثنا عشر و بیان حقیت شیعه مذهب امامیه اثنا عشریه چون امامت علی بن ابیطالب و بطلان امامت
خلفای ثلثه ثابت باشد حقیت مذهب شیعه ثابت باشد چه امت محمد صلعم در اول اختلاف مختلفند بدو فرقه یکی
شیعه و دیگری سنی هر کلام امت قایلست بامامت علی علیه السلام بلا فصل شیعه است و هر که قایلست بامامت
ابوبکر سنی و نیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و پیش ازین بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجت
اجماع بنا بر اشتمال امت بر وجود امام معصوم پس هر گاه قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه
و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حقست بنا بر آنکه وجود معصوم درین فرقه است پس هر گاه شیعه اتفاق
کنند بر قولی لا محاله اجماعی که حجیت متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرق
شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی بدانکه
اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابیطالب بدو طریق ممکن است یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری
اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبة متحقق است بر امامت حسن بن علی
بن ابیطالب بعد از علی علیه السلام و بر امامت حسین علیه السلام بعد از برادرش حسن علیه السلام و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از

علی ع بامامت حسن ع و از حسن بامامت حسین ع و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر صلعم بامامت حسین ع
بقوله صلی الله علیه و آله و سلم مشیرا الی الحسین ع هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
و بعد از حسین ع شیعه مختلف شدند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنفیه و او را حی و قایم و غایب
و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین
علیه السلام و بعد از علی بن الحسین مختلف شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را زیدیه خوانند
و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه فرقه که قایلند بوجوب عصمت در امام و بوجوب
وجود معصوم در هر زمانی ایشان را امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر
قایلند بامامت جعفر بن محمد صادق ع و بعد از امام جعفر صادق ع مختلف شدند بعضی وقف کنند بر امام
جعفر ع و بعد از او قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را
ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر ع و ایشان را اسمعیلیه و بعضی قایلند بامامت
عبد الله بن جعفر بن اسمعیل و ایشان را افطحیه خوانند و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم ع
و قایلین بامامت موسی بن جعفر ع بعضی وقف کنند بر موسی الکاظم ع و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری
بعد از و قایل نشوند و موسی الکاظم ع را حی و غایب دانند و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از و بامامت محمد بن علی ع و بعد از و بامامت علی بن محمد النقی ع
و بعد از و بامامت الحسن العسکری ع و بعد از و بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب
و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنا عشر و ایشان را اثنا عشریه خوانند و چون وجوب
عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شده پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت
امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب قایلین بعصمت لیکن وقف کنند بر امامی که
معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسمعیلیه و افطحیه و واقفیه بنا بر آنکه موت ائمه مذکوره محقق و ثابت

متواتر

متواتر پس باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنا عشریه باشد و این وقوعه در سایر
فرق پس مخالف سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجت اثنا عشریه نباشد چنانکه مخالف اهل سنت با شیعه
قادح حجت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنا عشریه متحقق است بامامت ائمه اثنا عشر مذکورین بترتیب مذکور
پس امامت ائمه اثنا عشر ثابت و مقطوع باشد و نیز هم متواتر است نزد امامیه اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق
و نیز هم متواتر است نص پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بامامت ائمه اثنا عشر باعیانهم و نیز از هر یکی از ائمه متواتر است
نص مجموع ائمه بعد از پیغمبر و از هر یکی از ائمه متواتر است بوقوع خبر غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تعاقب و بیان
آن بر نحوی است که سابقا دانسته شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یکی از ائمه است تحقق امامت ائمه اثنا عشر
باعیانهم و بعدد ایشان و غیبت ثانی عشر ایشان چه هر کدام خبر بوقوع اینجمله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع
پیوست و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که محل [illegible]
لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک ایشان ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان
و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان ع
نیز ثابت است هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر از آن و جماعتی که مشاهده
عین آنحضرت کرده اند در زمان کودکی از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد ع بلا شبهه بالغند بحد تواتر و آنحضرت را
در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میدادند
از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر محمد بن عثمان
بن سعید العمری و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفات
احد منهم عین علی من یقوم مقامه بآیات و کرامات شاهده بتصدیق ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن
محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب علیه السلام ویرا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات ویرا و فرموده
که دیگری وکیل نکنند که وقت غیبت کبری رسیده و درین غیبت امتحان خواهد کرد خدا تعالی مومنان را پس وفات کرد

پس اتفاق فرقه اثنا عشریه اجماع
و حجت است بنا بر آنکه امام معصومی که
ممتنعست خلو زمان از وجود او
داخل باشد م

علی بن محمد السمری در همان وقت که حضرت او بجود [?] بود در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از
علمای شیعه وی کرده بدلایل و معجزات بر ایشان ثابت شده که آنحضرت است و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علمای صحیح
کرده اند بعدم امتناع ملاقات آنحضرت درین زمان نیز جماعتی از معوشان [?] را که کتمان امر وی توانند نمود
و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل عاریش [?] و وقوع چنین عمری در پیش ازمنه که معتاد شده و عمر اعمار از
جمله معجزات و خوارق عادات باشد و در ان چه استبعاد است سیما که حکمت الهی متعلق باشد که ان لا یخلو الارض
عن حجة الله تعالی و مخالفین قائلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا و علیه السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب
الزمانست علیه السلام قدح در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد **فصل یازدهم از باب سیوم**
از مقصد سیوم در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنا عشر فمن ذلک ما رواه البخاری
فی صحیحه فی الجزء الثانی باسناده الی جابر بن سمرة قال سمعت النبی صلعم یقول بعدی اثنا عشر امیرا لکن کلمة
که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال
قال رسول الله صلعم لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم صلعم بکلمة خفیة علی
فسألت ابی ماذا قال رسول الله قال فقال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه بهمین خبر
بطریق دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزء الرابع عن النبی صلعم ان هذا الامر لا ینقضی
حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفة فقال ثم قال بکلام خفی علی فقلت ماذا قال فقال کلهم من قریش
و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب بسند خود الی النبی صلعم قال لا یزال امر الاسلام
عزیزا الی اثنا عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسأل عنها من سمع الحدیث من النبی صلعم
فقال له ان النبی قال کلهم من قریش و نیز شعبی بهمین حدیث روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا
الامر عزیزا الی اثنا عشر خلیفة و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عامر بن سعد مثل این را روایت کرده
و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال النبی صلعم قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة

کلهم

کلهم من قریش و من ذلک فی صحیح ابی داود من الجزء الثانی باسناده الی النبی صلی الله علیه وسلم لا یزال
الدین ظاهرا حتی تقوم الساعة و یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک روایة
الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین بهذه الاحادیث من طریق عبد الملک بن عمیر و طریق ابن
عیینه و طریق عامر بن سعد بن الشعبی و طریق سماک بن حرب و طریق علی بن حاتم و طریق نصر
بن عبد الرحمن و جمیع هذه الطرق یتضمن ان عدتهم اثنا عشر خلیفة او اثنی عشر امیرا کلهم
من قریش و من کتاب تفسیر القرآن للسدی و هو من قدماء المفسرین عند جمهور ثقاتهم
قال لما کرهت سارة مکان هاجر اوحی الله الی ابراهیم الخلیل علی نبینا و ع فقال انطلق
باسمعیل و امه حتی تنزله التهامی یعنی مکة فانی ناشر ذریته و جاعلهم ثقلا علی من کفر بی و جاعل
منهم نبیا عظیما و مظهره علی الادیان و جاعل من ذریته اثنا عشر عظیما و جاعل ذریته عدد
نجوم السماء و فی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف ابی عبد الله محمد بن عبد الله
بن عیاش عن ابی سلیمان عن رسول الله صلعم یقول لیلة اسری بی الی السماء قال لی الجلیل
جل جلاله آمن الرسول بما انزل الیه من ربه فقلت و المؤمنون قال صدقت یا محمد من خلفت
فی امتک قلت خیرها قال لعلی بن ابی طالب قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت علی الارض
اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک اسما من اسمائی فلا اذکر فی موضع الا ذکرت معی فانا المحمود
و انت محمد ثم اطلعت ثانیة فاخترت منها علیا و شققت له اسما من اسمائی فانا الاعلی و هو علی
یا محمد انی خلقتک و خلقت علیا و فاطمة و الحسن و الحسین و الائمة من ولده من نوری
و عرضت ولایتکم علی اهل السموات و الارض فمن قبلها کان عندی من المؤمنین و من
جحدها کان عندی من الکافرین یا محمد لو ان عبدا من عبیدی عبدنی حتی ینقطع
او یصیر کالشن البالی ثم اتانی جاحدا لولایتکم ما غفرت له حتی یقر بولایتکم یا محمد تحب ان

زيهم قلت نعم يا رب فقال يا محمد التفت عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين
ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والمهدي
في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هولاء الحجج وهو
الثائر من عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضا
باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب ع قال قال رسول الله
صلعم انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين الآمر وعلي بن الحسين الفارط ومحمد بن علي الناشر
وجعفر بن محمد السائق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين
المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي
سراج اهل الجنة يستضيئون به والهادي شفيعهم يوم القيمة حيث لا ياذن الله تعالى الا لمن يشاء ويرضى وباسناده
عن سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المحمدي قال دخلت على النبي واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه
ويلثم فاه ويقول انت سيد بن سيد ابو السادة وانت امام بن امام ابو الائمة انت حجة بن حجة
ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي يتضمن
تسمية الاثني عشر من آل محمد المشار اليهم وفي كتاب آخر اسمه تاريخ مواليد ووفاة اهل البيت رواية ابن الخشاب
الحنبلي النحوي يتضمن تسمية الاثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك من كتبهم وتصانيفهم مما يطول تعداده

راجع بعلامتهم عليهم السلام

فصل دوازدهم از باب سيم از مقاله سيوم در ذکر بعضی از خصايص ائمه معصومين صلوات الله عليهم اجمعين

بدانکه انچه ثابت است بدليل و برهان از شرايط امام از عصمت و علم باحکام کتاب و سنت و تدبير رعايا و امر سياست
و آنچه متعلق باشد باين جمله و افضليت در امور مذکوره ولکن ثابت شده نزد امامیه بطريق اخبار از ائمه طاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين زايد بر امور مذکوره خصايص چند که از علامات و صفات و خواص امام است از جمله علم
بجميع علوم و جميع ما يحتاج اليه الناس اگر چه در غير امور دينيه باشد از هشام بن الحکم که از جمله اجلاء اصحاب ابي عبد الله

جعفر بن محمد

جعفر بن محمد الصادق است مروی شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی عبد الله علیه السلام در مجلسی
واحد پرسیدم و در همه آن مسایل بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست داد او گفتم جعلت فداک امام علم
بکتاب و سنت و شرایع و مهمات لیکن علم باشال این علوم چه لازم است فرمود تو گمان داری که خدا تعالی
شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشد خلق با تجرد و از انجمله علم بجمیع علوم انبیاست و
علم بجمیع کتب منزله انبیا و بجمیع ما فی القرآن من الاحکام وغیرها ومن التفسیر والتاویل است و وارد
که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن نباشد الا الله و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابی جعفر ع که اسم
اعظم هفتاد و سه حرفست که یک حرف از ان با آصف سلیمان عطا شده بود و بان قادر شد بر آوردن تخت
بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله تعالى استاثر به في علم الغيب عنده و از ابی عبد الله ع
مروی شده که عیسی بن مریم را دو حرف از ان داده شد که بان میکرد هر چه میکرد و بموسی چهار حرف و
بابراهیم هشت حرف و بنوح پانزده حرف و بآدم بیست و پنج حرف و جمیع او برای محمد صلعم
جمع شد و هفتاد و دو حرف را و محجوب گردانید از و حرف واحد را و از جمله عصای موسی است چنانکه مروی شده
از ابی جعفر ع قال کانت عصا موسی لآدم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسى بن عمران وانها
لعندنا و فرموده که در نهایت خضرت و تازگی است مانند آنکه تازه از درخت کنده باشند و هرگاه خواهیم سخن
در می آید و آن مهیا است برای صاحب زمان که بان کند هر چه موسی میکرد و از جمله حجر موسی است که چشمها
آب از و بیرون می آمد و آن نزد صاحب الزمانست ع و نیز نزد صاحب الزمانست قمیص آدم و خاتم
سلیمان و از جمله سلاح و دروع رسول الله صلعم است و از ابی عبد الله ع مروی شده که مثل سلاح رسول
نزد ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل در خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانواده بود
و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول صلی الله علیه و آله و سلم پیش او باشد امامت از وست و از جمله جفر احمر است
و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه صلوات الله علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله

صلعم و مراد از جفر ابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین و علم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل
و الجامعة صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلعم فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی
الارش فی الخدش و قال ع الی مصحف فاطمه ع اما مصحف فاطمه ع مصحفیست که در وی نوشته علی ع بخط خود جبرئیل املا کرد
یا ملک دیگر القاء بفاطمه ع و در تعریفه پیغمبر صلعم و لیس شیء من الحلال و الحرام الا فیه و فیه علم ما یکون و فی
روایة اخری ان فیه مثل قرانکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در وی است باملاء پیغمبر صلعم و خط
علی ع کل حلال و حرام و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بجمیع
اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امام است محدث و مراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود
و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق ع مذکور است که علوم
ائمه از تحدیث است و از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمال بعضی هر کس از
رعیت هر چه کنند از نیک و بد بر ائمه معروض شود بخدمت امام و باین تفسیر کرده ابو عبد الله علیه السلام لفظ
مؤمنون را در قوله تعالی اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله و المؤمنون و از جمله افزوده شدن
علوم ائمه است در شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد معلوم ائمه است و از جمله
آنکه ائمه متولد شوند کامل العقل و العلم و ختنه کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون و انهم لا یموتون
الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام باب چهارم
از مقصود سیوم در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی بازگشتن و رجوع است و مراد از معاد در شرع بازگشتن
انسانست بحیات بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت صادر شده باشد از نیک و بد و مقصود
ازین باب در چند فصل مبین میشود فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه
حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلاف است در آنکه نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین
و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عبارتست از صورتی قایم بماده بدن که لا محاله معدوم شود بانحلال بدن

و حقیقت روح

بموت و جمهور مشائیین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم بجسم که متعلقست
ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربان بسفینه و بانحلال بدن و موت او منعدم
نشود چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت نمیدانند و تجرد
و بقای وی را نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست در بدن سریان النار فی الفحم و الماء
فی الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرض دانند قایم ببدن که بانحلال بدن
زایل گردد و موت عبارتست از آن باشد و نزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد و تعلق
نفس با بدن باقی بعد از نفس فایض شود قوت بیدن و قایم ببدن باشد و حیوة بدن باآن باشد
و بعد از قطع علاقه فیضان قوت مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع
علاقه بهمان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیار است که دالست بتجرد
نفس و بقای وی بعد از موت و یکفی فی ذلک قوله تعالی و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله
امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما اتاهم الله من فضله و امام
الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوس و عادة الله
جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن
زایل شود و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارة از وست بعد از زوال مخالطت حی باشد
بحیوة عرضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست مثل آنچه بطرق ایشان مروی شده
که ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضرة قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طرق ما مروی شده
که در مجلس امام جعفر ع مذکور شد که عامه از پیغمبر ص چنین روایت میکنند آنحضرت فرمود که روح مؤمن ع
اعظم از آنست که در حوصله طیر گنجد و این اشاره بتجرد روح است و فرمود که ارواح مؤمنین بر هیأتی اند
مثل هیأت ابدان خود در بهشتی که اگر کسی از آن ارواح مشاهده کند گوید هر آینه شک نکند که آن

بآن حیات کیست از هر مومنی که باشد بعینه همان مومن است بلا تفاوتی و فرموده که ارواح مومنین بعد از
مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایات با تحقیق بسیار وارد شده و ظاهرش
اشاره ببدن مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از علمای متکلمین قائلند و وهم نیست که تمثیل ارواح بقای
باشد بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد
و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصل علیحده بیاید ان شاء الله تعالی و چون اختلاف
در حقیقت روح دانستی بدانکه خلاف در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف شرعیه و مخاطب
بخطابات الهی چیست جمهور قائلین بجسمیت و مادیت روح را آنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی
و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و
متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر چنانکه قایم و قاید و آکل و شارب و متصف بجمیع
صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر همین حقیقت مبصر و حقیقت این محسوس نزد جمهور متکلمین این
مذهب نیست مگر جسم کثیف مولف از جواهر فرده متالف بتالیف مخصوص و حقیقت روح جسمی لطیف مولف
از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف و صفات مذکوره و حقیقت انسان مرکب از این دو جسم لطیف و کثیف و صفات
نفسانیه راجع است بجسم لطیف که روح عبارت از وست و صفات بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن
عبارت از وست و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات مشروط است بمخالطه و مشابکه هر دو جسم با هم و بعد از
تفرق هیچ یک از جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیین این مذهب حقیقت بدن جسمی است
مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و حقیقت روح و نفس نزد بعضی از ایشان همین مزاج مخصوص است
و نزد دیگران همین صورت نوعیه فایضه بماده بدن که تابع است در فیضان مر آن مزاج مخصوص را
و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات
انسان باشد خواه نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر متفلسفین قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان

بن

نیست مگر نفس مجرده و بدن آلتیست مر او را در تحصیل کمالات و خارج است از حقیقت انسان و نزد محققین از حکما
و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن و هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق
حقیقت انسان نتواند بود و ما چون پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب
طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدأ فیضان که مسماست بعقل هیولانی
نیست مگر امری بالقوه و فعلیت حاصل نتواند شد مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن
پس باطل شد مذهب متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر
از دو جهت که یکی انسانیت بالقوه و دیگری انسانیت بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن
حقیقت ؟ بغایت شبیهست بتقوم جسم از ماده و صورت لیکن انسان بر دو معنی اطلاق کرده شود یکی انسان
محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت
و در انسان معقول نفس بجای ماده است و کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فردی از افراد
انسان انسانست بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دویم اعنی انسان معقول
نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از انست فصل دویم از باب چهارم
از مقاله سیوم در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور
بشیخ اشراق که تدوین حکمت اشراق در زمان اسلام او کرده مدعی آنند که سلوک و مشاهده مجرد در زمان
سابق مثل کیخسرو و نظرای وی از ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که در زمان
ارسطو بوده بر طریقه حکمت اشراق بوده اند و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهورست
بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده علامت مشهور
انکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث
نکنند بلکه گاهی باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه

نیز بطبق برهان و محاسن بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائیین در زمان سالف چون
نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله
حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره در حکمت و معرفت که مشائیین و متکلمین منکر آنند
و مودی نظر و برهان مخالف مقتضای آنست و از جمله قول بعالم مثال است و صوفیه متفقند که
مابین عالم عقل که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات
آن عالم مقدار و شکل دارند لکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجرد اند از ماده و مقدار هر دو
و مادیات محضه متلبس اند بماده و مقدار هر دو و موجود این عالم مجرد است از ماده و متلبس است
بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است
در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم
مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات
هر دو عالم را مثالیست درین عالم متوسط قایم بذات خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع
والهیات والطعوم والروایح و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین عالم بر سبیل تنزل است
که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم
ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که
موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صیقلیه
و شفافه این عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال
انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه همه موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه
و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین از
موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل کرده

واشراقیین

حسی

در باب جابلقا و جابرجا

ان فی الوجود

ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و
جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق و [illegible]
تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم
اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسانی را
در صورت بعد از موت و قبل از بعثت که آن را برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که
اشاره بآن شده مؤید این تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب خواهد آمد ان شاء الله العزیز و این
عالم یعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیه است که قائل است افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارت است
از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم و نه بموضعی دیگر و نزد
افلاطون علم واجب تعالی بما سوی بآن صورت و این مذهب ثالث است در علم واجب غیر از علم حصولی
و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد نه از ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی
شبیه است بعالم مثال از جهت که این صور خیالیه قایم بذات است و آن صور عقلیه قایم بذات اند
و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند
و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صورت اما حکم باینکه این صور مذکوره قایم اند
بذوات خود نه بمدرکی از مدارک علویه سماویه و موجود اند در خارج جمیع مدارک صادر از نتواند شد کلا از وهم
و خیال اکثر برهان قائمست بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس
منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده برین حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود
بنفس فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کنند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را چون مکاشف آن صور را
از ذوات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال نتوان تصدیق
دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بآن چه ماثور است [illegible] الصورة فی الخیال [illegible]

صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا من قسمة فى الاجزاء المادية لغيره
لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير فحيث تخيل صورة الجبل مثلا فيجب ان تكون موجودات خارجية قائمة
بذواتها وهو المطلوب وفسادش ظاهر است چه بر تقدير تسليم امتناع ارتسام صورت كبير در صغير احتمال
مذكور اعنی ارتسام در نفوس فلكيه را چه مانع تواند شد ونعم ما قال شارح المقاصد ولما كانت الدعوى
عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين وتردد حكماى مشائين نه همين است
كه دليل بر وجود عالم مثال نيست بلكه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده كه هر چه قابل قسمت باشد
محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداريه بلا ماده محال باشد ومنعى كه قائلين ببعد مكانى
كنند از وجوب قبول بعد مكانى مر قسمت انفكاكى را بنا بر اختلاف نوعى ما بين بعد جسمى وبعد مكانى جماعت اعنی
قائلين بعالم مثال نتوانند كرد چه تجويز اختلاف نوعى ما بين شخص مادى وصورة مثالى وى صورت
نه بندد وحال آنكه تحقيق آنست كه مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمى وانفكاكى پس قائلين
بعد مكانى را نيز منع مذكور دافع نتواند شد فصل سوم از باب چهارم از مقام سيوم در ذكر
مسئله چند كه موقوفست بر آن مسائل بحث از حقيقت معاد مسئله اولى در اعاده معدوم علما را اختلاف است
در جواز اعاده معدوم بعينه اكثر متكلمين بر جوازند وجمهور حكما وكثيرى از متكلمين بر امتناع مستند مجوزين
دو وجه است يكى عدم دليل بر امتناع بنا بر آنكه دلايل مانعين را مزيف دانند وهر چه دليل بر امتناع او
نبود جايز باشد بنا بر ما قاله الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك
عنه قائم البرهان دوم مماثلت مبدا ومعاد بنا بر آنكه سخن در اعاده معدوم است بعينه پس جواز مبدا
مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت آخر وجواب آنست كه چون
سخن در اعاده معدوم است بعينه پس مبدا ومعاد متحد باشند نه متماثل وچون متحد باشند تخلل عدم
ممتنع باشد بالبديهه چنانكه بيايد ان شاء الله العزيز ومستند مانعين چند وجه است اول آنكه اگر جايز باشد

اعاده

اعاده معدوم بعينه لازم آيد تخلل عدم ميان شئ ونفس شئ واين محالست بالبديهه دوم آنكه اگر جايز باشد
اعاده معدوم بعينه جايز باشد ابتداء وجود مثل وى در ماهيت وجميع مشخصات لان حكم الامثال واحد
سيما امثالى كه متماثلتند در ماهيت وتشخص هر دو باشد والتالى باطل والا لزم ان لا يتميز اصلا
بالبديهه سوم آنكه اگر جايز مى بود عودش هر آينه جواز عود واقع وموجود مى بود بحسب خارج والا امتناعش
واقع وموجود بودى بحسب خارج وهر آينه قائم مى بود بحسب خارج بمعدوم بنا بر آنكه جواز معنيست قائم
بغير پس نشايد كه قائم بذات خود يا بغير موصوف خود باشد پس بايد كه قائم باشد بموصوف خود
وموصوفش نيست مگر معدوم پس لازم آيد وجود معدوم در خارج چهارم آنكه اگر چه زمان معين از جمله
مشخصات نيست ليكن زمان ما از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جميع مشخصات
هر آينه معاد شود جزء ما از زمان وجود ابتدائى وى وچون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم آيد
كه من حيث هو مبدا معاد باشد واين اجتماع متقابلين است وحق آنست كه اعاده معدوم
بعينه امتناعش ضروريست قال الامام فى المباحث المشرقيه ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع
الى فطرته السليمه ورفض عن نفسه الميل والعصبيه شهد عقله الصريح بان اعاده المعدوم ممتنع
مسئله دويم جمهور متكلمين قائلند بامكان وجود عالمى مماثل اين عالم موجود لان حكم الامثال واحد
وحكما ممتنع دانند وجود عالمى ديگر را كه مباين باشد بالوضع با اين عالم والا لكان كرة مثلا فيتحقق
فرجة بينهما فيلزم الخلاء وهو محال ونيز بسبب فرض مماثلت لازم آيد كه عناصر آن عالم نيز مثلا طلب كنند
بالطبع مكان عناصر اين عالم را ودر مكان آن عالم بالقسر باشند دايما وحال آنكه قسر دايمى نتواند بود
ونيز لازم آيد كه ارض آن عالم كه واقع است در مركز آن عالم بالقسر مقتضى باشد بالطبع حركت بسوى مركز
اين عالم را وهر حركت بالطبع بسوى مركز حركت از فوق است لا محاله پس مركز آن عالم فوق باشد نظر بمركز
اين عالم ولازم آيد فوق اين عالم فوق نباشد چه فوق غايت بعد از تحت است بحيثيتى كه ابعد از و

ممکن نباشد و مرکز ان عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در ان عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هر گاه فرض کنی
خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در ان عالم ان خط لا محالة بعد از تجاوز از فوق
بان نقطه خواهد رسید و از انچه گفتیم ظاهر شد بطلان انچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلا با وجود
مماثلت هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم مماثلت همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز نفس
و وجه بطلانش انست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم اید که احد المتماثلین بالطبع
بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهة و نیز طالب مرکز هستند بصوره نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام را
باوست و هر گاه ارضین متماثلین باشند بصوره نوعیه هر دو متحد خواهد بود و از صورت نوعیه واحده
طلب حیزین مختلفین بالوضع محال است چنانکه از جسم واحد شخصی بلا تفاوتی و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز
عالم هر گاه ما صدق عالم متباینین باشند بحسب ... منع صحیح وحدت نوعی نتوانند شد و نیز ظاهر شود بطلان
انچه در رد وقوع لزوم فرجه خلا گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این هر دو کره مفروض
باشد از ان کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش انست که لازم اید که انچه از کره اعظم واقع
باشد ما بین الکرتین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت تحت و محال انکه جسم است لا محالة و
یا لازم اید که فوق هر عالمی فوق نباشد بنا بر انکه ابعد از و متحقق است و همچنین کره اعظم لازم اید که نه در
فوق باشد و نه در تحت و تحقیق انست که تجویز وجود عالم دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام
قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را اگر عدم قواعد مذکوره هستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم
مذکوره نمایند و در دین لازم نیست قایل بتجویز قواعد مذکوره بودن و انچه در بعضی احادیث وارد شده ایضاً
که خدا ایتعالی قبهای بسیار خلق کرده اعظم ازین قبه و هذه هی قبة ابینا ادم علیه السلام مشعر بان نیست که
ان قبهای متباین بالوضع باشند و میتواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی و بلکه دور نیست که قبه اخبار
اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئله سیوم هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما ایضاً

عالم فوق باشد و مماثلت دیگر

درین مسئله خلافیست عظیم جمهور حکما قایلند بامتناع طریان عدم و زوال ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مثل
عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و مادیه عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان
نیست چه انچه از لوازم امکانست جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم خلافی نیست بلکه نزاع در جواز
طریان عدم است و جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوع عرش
خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین و اعلم ان کثیرا من علماء التفسیر و
علماء الشریعة قالوا انه فی وقت قیام القیمة یتخرق الافلاک و ینهدم الکواکب الا ان العرش لا یتخرق
و تخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول تخرق افلاک و تهدم کواکب لان الکل متفقون
علی ذلک و بسیاری از علمای اسلام قایلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله قول
بطریان عدم بر جمیع اجزای عالم اجماع اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام بر انند بنا بر ظواهر ایات
داله بر اماتت احیا و طی سموات عند قیام الساعة لیکن خلافست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و
ذوات است و یا بمعنی تفریق اجزا و ازاله اعراض هر که قایلست بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قایلست
بامتناع اعدام ذوات و جواهر بالاسر و الا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب است
بمطیع و عقاب بعاصی و با اعدام ذات و امتناع اعاده معدوم هر اینه معاد شخصی دیگر خواهد بود غیر از
مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نخواهد شد بلکه مراد از عدم و فنا و هلاک واقع عند القیامة
تفرق اجزا است و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق
الاجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعاد التالیف الیها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان
هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان موجودا قبل ذلک فح یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی
و یزول الاشکال و امام فخر را برین مذهب اعتراض کرده که برین تقدیر نیز با قول بامتناع اعاده معدوم معاد
متصور نتواند شد قال فی الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس محض تلک الاجزاء و ذلک

لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا من غير حيوة ولا امتزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل احد
يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليست عبارة عن زيد بل الانسان المعتبر انما يكون موجودا اذا تركبت
تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين
ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
واذا كانت كذلك كانت تلك الصفات احد اجزاء مهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند
تفرق الاجزاء بطل تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان
ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد بعينه هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثاني عين
الزيد الاول فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة
المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى لا يفنيها او
مستند قايلين باعدام بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى
كل من عليها فان ونتواند بود كه مراد از هلاك وفنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنابر انكه
الا الارض ؟
كل شيء عام است ومتناول مولف واجزاء و بعد از تفرق اگرچه بر مولف صادق است كونه خارجا
عن الانتفاع ليكن بر اجزاء متفرقه صادق نيست چه انتفاع باجزا كه صلاحيت تاليف واستدلال
از وبر صانع است باقيست پس كل شيء هالك صادق نباشد بالمعنى المذكور پس واجبست كه هلاك
بمعنى عدم وفنا باشد كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك اى فني وجه دوم قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق
ثم يعيده وشك نيست كه خدا تعالى مبدا جميع اشياست كه خلق عبارت از وست پس بايد كه معيد جميع اشيا
نيز باشد بنابر عود ضمير بسوى خلق واعاده متصور نيست مگر بعد از اعدام جميع اشيا وجه سوم قوله تعالى هو الاول
والآخر معنى اول آنست كه خدا تعالى در ازل بود و هيچ شيء با او نبود على ما روى كان الله ولم يكن معه شيء
پس معنى آخر نيز اين باشد كه خدا تعالى در ابد موجود باشد و هيچ شيء با او موجود نباشد واين معنى بعد از فناست

وقد يمنع فان تمتنع للاعادة المعدوم ...

پس واجب باشد اعدام ؟

واقع

واقع نيست بالاتفاق پس بايد كه عند الغير باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند از وجه اول بان المراد من كون
كل شيء هالكا و فانيا انه هالك ومعدوم في حد ذاته لكونه ممكنا والممكن ليس له الوجود الا من العلة فاذا
لو نظرنا اليه من حيث ذاته مع قطع النظر عن العلة فليس له الا العدم والهلاك فكل ممكن اذا نظر الى ذاته
ولو في وقت كونه موجودا فهو هالك ومعدوم في ذاته وامام فخر رازي گفته كه جواز لفظ هالك وفاني اسم فاعل
و اسم فاعل مجاز در استقبال پس بتقديري كه هلاك وفنا بمعنى تفرق اجزا باشد وجهست تاويلي بنابر علاقة
وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس لا بد است از حمل لفظين بر معنى مجازي باعتبار وقوع در زمان مستقبل
پس هرگاه ناچار باشد تاويل كردن فنا تاويلي بكونه راجعا الى الهلاك والفناء في الاستقبال كما ذكرتم ليس باولى
من تاويله بكونه قابلا للعدم والفناء مع كونه حقيقة في الحال و از وجه دوم بانكه لا نسلم كه مراد از ابداء خلق ايجاد
و اخراج از كتم عدم باشد بلكه مراد جمع كردن اجزاست و تاليف على ما يشعر به قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين
و از وجه سوم بانكه مراد از اول و آخر فاعل و غايت است چنانكه مذهب محققين است كه غايت در افعال الهي ذات
واجب الوجود است و فاعل و غايت در افعال واجب الوجود متحد بالذات و متغاير باعتبار واين اگرچه
تاويلست لكن ناچار است از تاويل بر هر تقدير چه اگر مراد از تاخر آخر بحسب زمان باشد چنانكه مقصود شماست منافي
آنست كه بعد از وجود خلق موجود نشوند وآن مراد نتواند بود بنابر اتفاق است بر ابديت جنت و نار

فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سيوم

در بيان حقيقت لذت والم وتقسيمها الى الجسماني والروحاني وحقيقت ثواب
و عقاب بدانكه ادراك لذت والم از قبيل وجدانيات است كه نوعي از علوم ضروريه است و شك نيست كه هر دو از
جمله كيفيات نفسانيه اند ومراد از كيفيت نفسانيه عرضي است از مقوله كيف كه مخصوص باشد بحيوانات و ذوات الانفس
اعني الحيوانات من الانواع الجسمانية مثل علم و قدرة و ارادت و مانند آنها و تقييد اختصاص بحيوانات
بقيد من الانواع الجسمانية بنابر آنست كه منافي ثبوت لذة براي مجردات محضه نباشد كما يأتي و بدانكه تصور
لذت والم ضروري است علما تعريفشان بر سبيل تنبيه لفظ و تعيين مفهوم مي چنين كرده اند كه اللذة ادراك

الالف ؟

الملایم من حیث هو ملائم والالم ادراک المنافی من حیث هو مناف ومراد از ملائم امریست لایق بالشی والمحالة
کمال شی باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة ومراد از منافی امریست مضاد شی والامحالة نقص شی باشد
وقید الحیثیة انما هو لان الشی قد یکون ملایما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملایمة لا یکون
لذة کالصفراوی لا یلتذ بالحلو ومراد از ادراک فی قولنا ادراک الملائم وادراک المنافی وصول بذات
ملایم ووجود خارجی ویست نه تنها تصور وحصول صورت ملایم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذیذ غیر اللذة
وکذا قال الشیخ فی الاشارات ان اللذة ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک کمال وخیر من حیث هو کذلک
والالم ادراک ونیل لحصول ما هو عند المدرک آفة وشر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان
ادراک الشی قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن ونیل الشی لا یکون الا بحصول ذاته وذکر الوصول
لان اللذة لیست هی الادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ ووصوله الیه وفرق میان کمال
وخیر آنست که حصول امر لایق بشی برای شی از جهت که موجب خروج شی است از قوة بفعل کمالست و
از جهت که مناسب وپسندیده ومختار اوست خیر وهمچنین فرق میان آفة وشر چه مضاد ومنافی شی از جهت
که موجب نقص شی است ودوری از فعل است بقوه آفة است واز جهت که غیر مناسب وغیر مختار وغیر پسندیده است
شر وشک نیست که معتبر کمالیت وخیریت است نظر باعتقاد مدرک لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة والخیریة
فی شی ویلتذ به وان لم یکن کمالیة وخیریة فیه فی نفس الامر وقد یکون فی شی خیریة وکمالیة فی نفس الامر و
لا یعتقد المدرک کونها فیه فلا یلتذ به والحاصل انه قد یلتذ زید مثلا من شی معین ولا یلتذ منه عمرو بل قد یتألم
وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة ونعرف ان هناک ادراکا للملایم لکنه لم یثبت ان اللذة
نفس ادراک الملایم ام غیره وبتقدیر المغایرة هل هی معلولة له ام لا وبتقدیر المعلولیة هل یمکن حصولها
بطریق آخر ثم قال والاقرب ان الالم لیس هو نفس ادراک المنافی ولا هو کاف فی حصوله لان التجارب
الطبیة قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غیر مولم مع ان هناک ادراکا لامر غیر طبیعی وزعم محمد زکریا ومحمد

درالم

در کلام جالینوس گفت که لذة عبارت از خروج از حالت غیر طبیعی است بحالت طبیعی وهو معنی الخلاص عن
الالم وذلک کالاکل للجوع والجماع لدغدغة المنی او عقیبه وقد ابطله الشیخ وغیره بانه قد یحصل اللذة من
غیر سابقة الم وحالة غیر طبیعیة کما فی مصادفة مال ومطالعة جمال من غیر طلب وشوق لا علی التفصیل و
لا علی الاجمال وکذا فی ادراک الذائقة للحلاوة اول مرة وقد یحصل ذلک التبدل من غیر لذة کما فی حصول
الصحة علی التدریج وفی ورود المستلذات علی من له غایة الشوق الی ذلک وقد عرض له شاغل عن الشعور
بذلک فلعله اوجب للاشتباه اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فان الالم واللذة لا یتمان الا بالادراک
والادراک الحسی خصوصا اللمسی لا یحصل الا بان ینفعل عن الضد وبالجملة فلم یحصل اللذة الا عند تبدل
الحالة الغیر الطبیعیة ظنوا انها نفسه وچون لذت والم نفس ادراک مخصوص است وادراک منقسم است
بادراک حسی وادراک عقلی لذة نیز منقسم است بلذة حسیه ولذة عقلیه والم نیز منقسم است بالم
حسی والم عقلی اما لذة حسیه کتکیف الذائقة بالحلاوة وتکیف القوة الغضبیة بتصور الغلبة الحاصلة
وتکیف القوة الشهویة بتصور ما تشتهیه وتنیله وتکیف الخیال بالصورة المستحسنة وتکیف القوة الوهمیة
بتصور المعنی الذی تستحسنه بنا بر آنکه صورتهای مذکوره کمال وخیر است برای قوتهای مذکوره واما الم حسی
چون تکیف قوای مذکوره بصور اضداد وصور مذکوره بنا بر آنکه نقص است آفت است برای قوای
مذکوره واما اللذة عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه بتصور معقولات مما یتعقله من
الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة ولوازمها واحکامها وبالجملة تصور ما علیه الوجود کله علی وجه
یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوایب الظنون والاوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا ولا شک ان
ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له ولحصوله فهو
ملتذ بذلک غایة الالتذاذ وشک نیست در حصول این مرتبه برای مجردات عقلیه بوجه اتم پس لذت ایشان
اتم لذات باشد ونیز شک نیست که این مرتبه از کمال که حاصل است برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد با آنچه

ازین جنس حاصل است برای واجب الوجود چه آنچه حاصل واجب الوجود است برای عقل فایض است از جناب او تقدس تعالی شانه ولا محاله زاید است بر ذوات عقول و حاصل برای واجب الوجود حاصل است در مرتبه ذات او و عین ذات اوست عما تیش علما اطلاق لذات در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب وحکمای الهیین ابتهاج را ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشی هو الاول بذاته لانه اشد الاشیا ادراکا لاشد الاشیا کمالا الذی هو بری عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه ولذت عقلیه لا محاله اتم است از لذت حسیه فان اللذة العقلیه اکثر لذة واقوی کیفیة اما الاول فلان تفاصیل المعقولات اکثر بل لکاد لا یتناهی واما الثانی فلان العقل یصل الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراکات عقل اتم باشد لذت عقلیه لا محاله اتم باشد واما الم عقلی فهو ان یحصل الجوهر العاقل ضد هذا الکمال ویدرک حصول ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش باللذة حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش بالم حسی نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما در بعضی از اوقات التذاذ از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را تالمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بقدر رفض شواغل و نقض آثار و علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و جهالات نفسیه در بعضی احیان تفاوت در شدت و ضعف التذاذ از ذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و ازین احوال متفرقه قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبار بکن و فرض نما لذة عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله و انقطاع حیل و چاره و تدبیر در تلافی مافات و تدارک اوقات نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت و الم

حکمة

اشد

حیل

دانستی

دانستی بدانکه ثواب عبارت از ملذی است که خدا تعالی وعده کرده باشد ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت ولا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر دو نوع است روحانی و جسمانی که عبارت از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و المیست که موصل و رساننده آن خدا تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد انواع المواقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اشد ام مخصوص کافر است که انقطاع ندارد و اما عقاب مومن عاصی منقطع است بالاجماع و توقع انقطاع و علم بوقوع آن نوعیست از لذت پس غیر خالص نیز باشد و ثواب و عقاب عقلیین از لوازم مترتبه بر علوم و جهالات است و عمده علوم و اعتقادات حقه پس مومن عاصی را عقاب عقلی نباشد و این نیز بسبب عدم خلوص او عقاب وی بود و ملذ و مولم عقلا از داخل ذات او بود و ملذ و مولم حسا از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است و جهنم نام دار مولم حسی است و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنابر لزوم ممتنع الانقطاع است اما عقاب حسی وی بنابر اخبار بخلود که ظاهر است در تابید و خلود عقاب عقلی استبعادی ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد کرده اند و حمل آن بر مکث طویل نموده اند و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد مخفی موبد در اخبار داخل است بلکه اگر جابر تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب جنا برآنست که اگر زنده می بود ابدا هر آینه کافر می بود ابدا فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعده بثواب و وعید بعقاب متحقق شده و ایصال آنها بمکلف در دار دنیا وقوع ندارد و اما ثواب بنابر آنکه دنیا دار است محفوف بمکاره و مملو از کدورات روحانی و جسمانی تا برای مومنین مواتی

عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار و فجار متلبس شدند در دار دنیا بانواع مستلذات که طیبات نفوس خسیسه و طبایع بخیله است
پس اگر دار دیگر و نشأة اخری نباشد مر انسان را که ممکن باشد در آن نشأه ایفای بوعد و وعید مر آنرا
تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این لا محاله قبیح است عقلا و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون
موت واقع است پس واجبست عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود است بحیوة
بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلا چنانکه مذهب قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود
شرع نیز تایید و تاکید وجوب عقلا کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند
بر وقوع آن و این اول اختلافاتست واقعه در امر معاد لیکن در میان امت خلافی در وقوع اصل معاد
نیست و سایر اختلاف واقع است در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند
اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکمای الهیین قائلند بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین
هر دو فرقه قائلند بروحانی و جسمانی معا و اکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه اقدمین قائلند بنفی معاد مطلقا
و منقول از جالینوس و اتباعش توقف است و شک در امر معاد و موجب این اختلاف اختلافیست در حقیقت
انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضیست یا صورتی قایم بماده بدن که زایل
شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقاد معتقد ملتی است و قایل بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر
جسمانی فقط و اگر معتقد ملت و شریعت نیست قایل بهیچ یک از معادین نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان
نفس مجرد است و بدن مراد و نیست مر آلت منفصل از حقیقت انسان قایلست بمعاد روحانی فقط و هر که
قایلست بترکیب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین
جمیعا و هر که را شک باشد در حقیقت انسان متوقف در امر معاد مطلقا

فصل ششم از باب چهارم از مطلب سیوم

در تقریر مذاهب مسلمین و قائلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا
بر دو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دوم مذهب محققین متکلمین و آن قول

بمعاد جسمانی

بمعاد جسمانی و روحانی است معا و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لیکن در بمعاد جسمانی
متمسک شدند و بتصدیق انبیاء علیهم السلام اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال الشیخ فی الهیات
الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة
و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة لا یحتاج الی ان تعلم
وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا محمد صلعم حال السعادة و الشقاوة التی
بحسب البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی وقد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة
الثابتان بالقیاس اللتان للانفس و ان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما توضح من العلل
والحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم
لا یلتفتون الی تلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنب هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول
علی ما نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها
فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آنست که قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید چنانکه لفظ مقبول
دالست بران چه اعتقاد تقلیدی نزد حکما داخل مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد مگر
از طریقت شریعت و تصدیق خبر انبیاء و آن معادیست که مخصوص ببدنست در روز قیامت و خیرات
و شرور بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه معلوم است و محتاج نیست بتعلیم کردن و بیان نمودن و حال آنکه
بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما صلعم حال سعادت و شقاوت بدن را که عبارت از لذات و آلام و خیرات
و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت از وست و قسم دیگر از معاد آنست که ادراک کرده شده است
بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه تصدیق کرده اند انبیاء مر عقل را در یافتن حقیقتش و این اشاره بآیات و از معاد
احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه و این سعادت و
شقاوتیست که ثابت است بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقه مجرده اگرچه وهمهای ما قاصر است از دریافت

حقیقة این سعادت و شقاوت ماورای که در قید این بدن باشیم بنابر علتهائی که بیان کردیم و خواهیم کرد
و این اشاره بانست که مادام که نفس ناطقه در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور
عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و الام روحانیه و رغبت حکمای الهیین بر سیدن و ادراک این سعادت
عظیمتر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان را التفات بسعادة بدنیه نیست اگرچه داده شده اند
سعادة بدنیه را و ایضاً ممنوع و قبیحست که اعطوا با صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی
اگرچه حکمای الهیین نیز اعطای سعادة بدنیه کرده اند یعنی خبر وقوع آن داده اند و ایضاً ممنوع بنابر آن تواند
بود که بعضی از حکمای الهیین آنقدر متین الحکمی از نبوة بوده باشند و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت
که عقل را راهی با دراک این سعادت نیست و عظیم شمر دن ایشان سعادة بدنیه را در جنب سعادة عقلیه
که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی که بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی صیرورة نفس ناطقه
عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملایکه مقدسین بلکه
تو لیف کنیم ما حال این سعادة عقلیه را به حال سعادة بدنیه چنانکه گفته شد ممنوع عنهمات در شرع اقدس
این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانیست فقط تصحیح معاد جسمانی بر دو وجه
تواند بود وجه اول ایشان یا قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و اما اگر قایل باشند تواند بود که قایل
بجواز اعاده معدوم نباشند و اما اگر قایل باشند قایل خواهند بود بجواز اعاده معدوم با نه اما آنکه
قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده بدن را بعد معدوم شده از بدن خواه
از جمله متخصصات بدن باشد و خواه نه و اما اگر قایل نیستند تواند بود که قایل باشند باعدام جزئی
از متخصصات بدن یعنی پس در چنین یک قول بجواز اعاده معدومست و دوم قول بعدم اعدام جزئی از متخصصات
بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بجوع معاد این است تصحیح معاد جسمانی بر هر دو تقدیر آسان باشد
بنابر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه

معدوم

معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف است خواه بدن عین بدن اول
باشد و خواه غیر بدن اول بلی بر این مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و آن توهم مندفع است بنابر آنکه
قول بامتناع تناسخ شرعاً بنابر نفی معاد و ثواب و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده
بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما امتناع تناسخ باشد و اگر تجویز امتناع کنند ابطال تناسخ نتوانند
کرد و لهذا گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلدین محض اند و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم متفرع است که معاد
جسمانی بنابر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت
مطهره باشد اعنی باعادات بدنی عنصری از ماده بدن اول یا اجزای متفرقه وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه
قول بمعاد جسمانی موقوف بر نحو مذکور نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر
صوفیه و اشراقیین اهل اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام
همین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات
دین است معادیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و الام جسمانی
تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب و عقاب روحانیین بغایت بعید است
و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکما در قول معاد جسمانی
مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبولست از شرع مناسبتیست با متکلمین و اهل ظاهر
از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت
مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلق بر سبیل اتصال و نفوس فلکیه بنحوی که
اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد و جمیع مواعید شرع را از مستلذات جسمانیه
من الحور و القصور و الولدان و المطاعم و المشارب و الثمار و الاشجار و الجنات التی تجری من تحتها الانهار
الی غیر ذلک در آن نشأه ادراک نمایند و دریابند و دریافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشأه باقی

دام ظله

بهشت جاودان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع
باشد در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضع ادراک ایشان باشد جمیع موهومات جسمانیه را من النیران
المضرمه والحیات اللادغه افواهها والصدید والزقوم والجحیم والحموم الی غیر ذلک و آن نشأه مظلمه
درکات جهنم و طبقات هاویه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی و اما دلیل وقوع
سمعی و عقلی اما سمعی ظواهر است که قرآن مجید مملو است از آن و احادیث نبوی مشحون بآن و مدلول
ظاهر هر گاه ممکن باشد حمل بر آن واجبست فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر و اظهر
والقدر
من الآیات المشعرة بالتشبیه والجبر و نحو ذلک و قد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی
بیان المعاد الروحانی و احوال سعادة النفوس و شقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه یفهمه العوام
فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی سبیل الحق و تکمیل نفوسهم بحسب القوة
للفضی
النظریه والعملیه و تبقیه النظام المفضی الی صلاح الکل و ذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة
بما یعتقدونه لذة و کمالا والانذار عما یعتقدونه الما و نقصانا و اکثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الکمالات
القوة
الحقیقیه واللذات العقلیه و یقتصرون علی ما الفوه فلا بد من ان یخاطبهم الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی
ترغیبا و ترهیبا للعوام و تتمیما لامر النظام و هذا ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل و خیالات للفلسفه
قلنا انما یجب التاویل عند تعذر تقریر الظاهر و لا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول
لا عینه کما فی شرح المقاصد موافقا لما فی الاربعین و اما دلیل عقلی در صدر فصل پنجم مذکور شد و هو کما قال الامام
محسناً
فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعا و عاصیا و محسنا و مسیئا و نری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل
الیه فی الدنیا و المسیئ یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر و نشر یصل فیه الثواب الی المحسن والعقاب
الی المسیئ لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها و اعلم انه تعالی ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن فی طه ان
وفی ص
الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی و ما خلقنا السماء والارض و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا

فویل

فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین
ثبوت
کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نمیکند بلکه دلالت بر ثواب اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی
این بود تقریر مذهب قائلین بمعاد جسمانی فقط و اما تقریر مذهب محققین قائلین بجسمانی و روحانی جمیعا آنکه
دلیل عقلی دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و بالتذاذ نفس بکمالات علمیه و
ملکات عملیه لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و عوارض بدنیه در یافت آن
تمام و التذاذ بر دوام گردد و همچنین تالم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات
فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن و اعاده و تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی
و ادخال وی در جنت که دار لذات حسیه و نار که دار الام جسمانیه است و شک نیست که ممتنع نیست اعنی اجتماع سعادت
عقلی و حسی و همچنین جمع میان الام روحانی و جسمانی اتم و در باب وعد و وعید ادخل خواهد بود قال الامام
فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی و الجسمانی اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذا القول و
ذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة و الشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی
و فی محبته و علی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات الا ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین
علی
السعادتین فی الحیوة الدنیا غیر ممکنة و ذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب
لا یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیه و حال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیه لا یمکنه الالتفات
الی اللذات الروحانیه و انما تعذر هذا الجمع لاجل ان الارواح البشریه ضعیفة فی هذا العالم فاذا مات
و انتقلت هذه الارواح الی عالم القدس و الطهارة قویت و کملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری
لم یبعد ان تصیر هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین و لا شک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی
مراتب السعادة فهذا المعنی لم یقم علی امتناعه برهان عقلی و هو جمع بین الحکمة و الشریعة والقوانین الفلسفیه
فوجب المصیر الیه و قال شارح المقاصد القائلون بالمعاد الروحانی فقط او به و بالجسمانی معا یقولون بان النفوس

النفس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة فلا حاجة
للاولين الى دليل على اثبات المعاد ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد ولابد في القول باحياء الابدان
مع تعلق نفس اخرى به تدبرا مره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول
عن احد كيف ونفسه مناسبة لذلك المزاج اليق به لم تفارقه الا لانتفاء قابلية الشعور فانها تحيى عادت القابلية
عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى و
زيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين
وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة
تحت العرش وان كان ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام وبعضي از محققين در باب بودن
ارواح مومنين در حواصل طيور وقناديل نور گفته اند و در روايت معتبر تحت العرش ايشان را داشته كه اشاره باشد بتجرد
حكما باين رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلكيه چنانكه بيان كرده شد و توصيف طيور بخضر وقناديل بمعلق بودن
در تحت عرش بغايت مناسب اين تاويلست كما لا يخفى و غرض حضرت صادق عليه السلام از روايت اين روايت تو
فهميده مردم باشد از ظاهرش كه شعور بجسمانيت بودن ارواح است **فصل دهم از باب چهارم از مقاله سيوم**
در تقرير مذاهب حكما در معاد بدانكه نفس ناطقه را چنانچه مكرر دانسته شد دو فضيلت است يكي فضيلت نظري دوم عملي
وكمال فضيلت نظري ارتسام اوست بجميع علوم حقيقيه واحكام عقليه صرفه وكمال فضيلت عملي حصول ملكه
عدالتست كه توسط اخلاق است يعني واسطه بودن ميان طرفي افراط وتفريط در هر خلقي از اخلاق
پس هرگاه نفس ناطقه كامل باشد بحسب كلتا الفضيلتين وبالجمله كامل باشد در علم وعمل او چون مفارقت
كند از بدن او را هيچگونه حاجتي ببدن باقي نماند چه احتياج نفس ببدن بنابر آنست كه بدن آلتي است نفس را
در تحصيل كمالات وچون كمال مطلوب حاصل شد حاجت بالته نباشد پس چون مفارقت كند از بدن منخرط شود
در سلك ملائكه مقدسه وعقول مجرده كه اصلا علاقه با ابدان واجسام ندارند ولا محاله حاصل باشد مر او را بهجتي وغبطه

كه حاصل

كه حاصل است مر عقول وملائكه مقدسه را وآن لذتيست كه هيچ لذتي از لذات جسمانيه را قياس بآن نتوان كرد قال الشيخ
يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها
ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور
الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها
وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس
اليه كمال بالفعل وايضا فهذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله
افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه
اكمل افعالا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي هي له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضا
فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة
ما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء
والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها ادراك وان كان
مؤذيا وبالجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكامل
والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى
للطعم الحلو وشهوتهم الطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف
يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وايضا قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها
ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها فتاذت به مثل الممرور فربما
لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقى اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان
غير مشتهي للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه
فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار

من الخمسة — الشهاة — كماله — وهذا اصل — اوفر — بالم الكمال — يحن — الاكمه — عشوة

وتبريحا الا الزمهرير الا ان يحس البدن آفته فلا يتأذى به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا عرفت هذا
فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل
والخير الفائض في الكل مبتديا من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدأها الروحانية المطلقة ثم
الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود
كله فيصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله
وهيئته منخرطا في سلكه صايرا الى جوهره فلنقس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى الاخر فنجد هذا في المرتبة بحيث
يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف
يقاس الدوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح مع
ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او ما يقرب من الواحد فلا
يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في البدن وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها
كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا
ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا
طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات والتذاذنا بذلك شبيه بالالتذاذ
بتنشم المذوقات اللذيذة بل ابعد منه بعدا واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من
النفس حدا من الكمال الذي يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلها
مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة
دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل
من كل لذة واشرف فهذه وهذه هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان
المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة وان رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته

والبهاء الذي

البدن م
من التعلق م
ولا يرى ما يتم به التذاذ المدركات كما ذكرناه م
السطوح
كانه هو م
اصلا
النفيسة عله ونسبة م
بل ابعد منه بعدا غير محدود م
دهر

والبهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب الذي نجله عن ان نسمي لذة ثم للحمار والبهائم
حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة يكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار
بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط ولم يتخيل اللذة اللحنية واز نفس ناقص باشد در علم وعمل
تنزه باشد او را فضیلتی وکمالی که حجت نظری باکه از اهل ذکا باشد و شعور بکمال خود او را حاصل بود لیکن
تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه واعتقادات حقه لا محاله ناقص خواهد بود در علم نه در عمل وچون
علوم اعتقادیه یقینی نتواند داشت وچون از اهل ذکا است بر سداجت وسادگی فطری باقی نمانده خواهد بود
بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله وآرای سخیفه را که مضاد وحقیقه علوم حقه ومنافی حقیقت ذات نفس است
پس چون مفارقت کند از بدن وزایل شود عذری که مانع بود از احساس بالم جهالات هر آینه واقع
خواهد شد در عذاب الیم والم عظیم که قیاس آن با الام جسمانیه چون قیاس لذة عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه
وهذه هي الشقاوة ودر ثواب وعقاب این هر دو نفس را حاجتی ببدن وتعلق بجرمی از اجرام نیست چه هیچ
لذتی از لذات حسیه با وجود آن لذت عقلیه در نظر نیاید وهیچ المی از الام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید
وشک نیست که مراتب کمال علمی وعملی در کثرت وقلت وشدة وضعف مختلف است وبحسب آن اختلاف درجات
مثوبات روحانیه ولذات عقلیه که نیز مراتب سعادة حقیقیه اند متفاوت باشند وهمچنین بر طرف نقصان
درکات الام عقلیه وعقوبات روحانیه که مراتب شقاوة حقیقیه اند مختلف باشند ودر تعیین اولی مراتب
سعادة که بآن متجاوز توان شد از اولی مراتب شقاوة شیخ گفته که لیس یمکنني ان انص علیه نصا الا
بالتقریب واظن ان ذلک بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا وتصدق بها
تصدیقا یقینیا لوجودها عنده بالبرهان وان یعرف العلل الغائیة للامور الواقعة في الحرکات الکلیة
دون الجزئیة التي لا تتناهی وتتقرر عنده هیئة الکل ونسبة اجزائه بعضها الی بعض والنظام الآخذ من المبدأ
الاول الی اقصی الموجودات الواقعة في ترتیبه ویتصور العنایة وکیفیتها ویتحقق ان الذات المتقدمة على الکل

نسبته
لما للعاقل الى هذه الخسيسة م
وهو متبعوني الطبيعا م
ونسبة الذات

ای وجود تخصها وآنیة وحدة تخصها واما کیف یعرف حتی یلحظها کخیر و تغیر بوجه من الوجوه وکیف یترتب نسبة
الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد السعادة استعدادا وکانه لیس یتبرا الانسان عن
هذا العالم وعلائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی ما هناک وعشق لما هناک یصده
فصده عن الالتفات الی ما خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه بکمال عملی نیز و عدم کفایت کمال
علمی تنها گفته و نقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا تتم الا باصلاح الجزء العملی و بیانش انست که هرگاه
ملکه عدالت و توسط در اخلاق که ما در خاتمه کتاب شمه از ان ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز نفس را حاصل
شده باشد و رو هیات استعلاء و تنزه از انقیاد و اطاعت قوی شهویه و غضبیه و سایر قوی حزبیه و
التفاتش باین امور نباشد ولکن بعد از مفارقت مبری شده باشد از میل و شوق ببدن و لوازم ان
والتفات بسوی امور بدنیه که نشاه جسمانیه است پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی
بامور عالیه و مراتب متعالیه یکبارگی و توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا مانع
و بدون کشاکش از جهت بدن و از میل باسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور و یرا حاصل نشده باشد و هیات
ناشی از علایق و انزجار از امور خسیسه در او رسوخ نیافته بلکه میل و شوق بمستلذات دنیه و امور بدنیه
در او راسخ گشته باشد و انقیاد و اطاعت دواعی شهوت و غضب و یرا ملکه شده پس چون با این حال العیاذ
بالله تعالی مفارقت کند از بدن هر چند بتکمیل جزو نظری کرده باشد و از کمالات علمیه بهره تمام یافته هر آینه
التذاذ او بان کمالات و احتظاظ از ان علوم و یرا میسر نشود چه ان غطیة النفس و عدم التذاذها بالکمال ما دام
فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن او منغمسة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة
التی مع البدن والشوق الجبلی الی تدبیره والاشتغال باثاره وما یورده علیها من عوارضه پس با اینهمه حال
هر گاه مفارقت کند از بدن کانه که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقیست بلکه بغایت برتر و
صعبتر از حال تعلق حالی روی داده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از

هرآینه حاصل نشده م

ث
دوان
العوارض

عدم

از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنابر اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه بنابر فقدان
آلت متعذر شده با بقای میل تام بسوی ان و شوق بکمال عقلی نیز که اول معقول عنه بود و متاکد شده
بنابر عدم شاغل از ان فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک
من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها الاذی جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الرائیة
مضادة لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا موجبة لغایة الالم لکن هذه الاذی وهذا الالم لیس بامر ذاتی بل الامر
عارض غریب لان المیل الی الامور الحسیة والشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما
ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها والعارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم
الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه
منقطع شود بمحو شدن هیات مذکوره حتی تزکو النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبت
ناقص العلم که لا محاله مخلد و دایمیست و هرگز انقطاع ندارد بنابر انکه شوق کمال مقتضای ذات نفس زکیست
و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت پس آن تاذی والم عقلی دایم باشد بدوام جوهر
نفس اگر گویند پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل هم چند گاه فرض عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنابر آنکه
عارضی است منقطع باشد و سبب این انقطاع عذاب وی تخفیف او و جوابش انست که هیئات ردیه
نقصان عمل در کار و از چه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرة اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت
ارتساخ باعتقادات ردیه و ارتسام جهالات باطله که هرآینه در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطره
اصلیه منقلب ساخته است الا از جهت عارض غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله محجوب و بالفعل شده
سذاجت فطرة اصلیه باطل گشته پس زوال اعمال که موافق و ملایم ذات بالفعل اوست هرگاه آن
هیئة ردیه در وی ملکه شود و رسوخ یابد هرگز باطل نشود و چون باطل نشود عذاب وی از ین جهت نیز دایم و غیر
منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد چون

کب هیئة رویه از جهت مباشرت قبایح اعمال کنند هر آینه این هیئة رویه ظلمانی چون منافی ذات نورانیه و خلاف
مقتضای اوست در جوهر ذات دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد و نتیجه آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه است
که ذات نفس متجوهر بآن شده پس چون آن هیئة رویه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب انکار نیز باطل
شده هر آینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزو نظری کمال
جزو عملی متصور نیست و اعمال صالحه از فاسد الاعتقادی صدور نیابد از جهت آنکه از و صدور یافته اعمال صالحه
نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و پس یا ممتنع کار چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالح و خیر
بود و سببش آنست که عملی صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته
باشد از جهت اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار رشاد دیگر مسبوقست باعتقادات
حقه دیگر که فاسد الاعتقاد لا محاله فاقد آنهاست پس عمل صالح از جهت صلاح از و صادر نتواند شد و از
اینجهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع و باطل و هباءً منثورا گفته و از اینجا سر آنکه انما الاعمال
بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس ذکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و
عملیه و بیان سعادة و شقاوة که لاحق است هر یک را از انها باعتبار ... بعد از مفارقت از بدن و اما
احوال نفوس ساذجه غیر ذکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی نباشد و اکتساب کمالات عقلیه نکرده باشند
خالی از آن نیست که معتقد اند مر اعتقادات حقه را بسبیل تقلید یا معتقد مر اعتقادات باطله را از سبیل
تقلید و یا خارج اند از ربقه تقلید نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیأة رویه نکرده
نوعی از سعادت خواهند داشت بجهت آنکه ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب هیأة رویه کرده باشند
بجهت تقلید هر آینه معذب باشند و چون نهایات عذر نیست و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادة مذکوره
ایشان را در یابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلیدی مرعی نشده باشد هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتواند
داشت هر چند سعی در کثرت اعمال نیکو کرده باشد و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید مرعی حقیقت

تا ثابت بود

تا ثابت نبود حقیقتش مر او را که ممکنست ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیقت ایشان
بمعجزات باهره و یا بدلایل دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلام
چه اکثر ناس قاصر اند از تحصیل کمال عقلی بسبیل استقلال و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند
بانبیا و بهدایت ایشان بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود شخصی که
جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشتری از اهل
نجات از افراد انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه
ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوتی ادون از شقاوت اشقیاء اهل
ذکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و امثال آن سعادت خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت
بنا بر بقای نفوس مطلقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادت ایشان
محتاج ببیان نیست چه سعادة هیئة علمیه و عملیه که مقصود است در ایشان مفقود و چون نفوس ذکیه غیر ذکیه
ادراک سعادة عقلیه نکرده اند و در نظر ایشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب زکات
و طهارت کرده باشند و اکتساب هیئة رویه نکرده باشند لیکن باعث ایشان از کسب زکات و طهارت
و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث هیأت رویه است در نفوس نیست
مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم لذات حسیه دنیویه چه متصور
غیر از این جنس نتواند بود و لهذا امور عیدیه حسیه مبنی بر آنست پس بعد نفوس ایشان بمثابه انجذاب بسوی جسم
و تعلق ببدن ثابتست بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است مر ایشان را از تعلق جسمی از اجسام چه ادراک لذات
جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محالست و باید که
اجسام کاینه فاسده بسبیل تغیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کاینات محفوف بآفاتست لغو و بی فایده پس
لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانچه رای محققین

تحقیق ۲

از حکمای مشائین است و یا بابدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول نیز بر سبیل تنزیل و تقریر
بلکه بنحوی است که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را امکان
آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود لذتی که از صور
متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در
حس مشترک است خواه از ماده خارجیه متأدی بوی شود و خواه از متخیله و از قوی داخله مرتسم در وی گردد
بلکه لذات صور متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت صور مادیه است بنابر صفای آن از
کدورت مادیه سیما که نفس را در ادراک آن هیچگونه شاغلی و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس
قیاس آن لذت تخیلیه بلذت صور متخیله درین نشأه فاسده بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر ذکیه را
لابد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل معذبات وارده فی الشرع بوی باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد
از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس تعلق تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسایله و یشبه ان یکون
ما قاله بعض العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت زکیه و فارقت البدن و قد رسخ فیها نحو من الاعتقاد
فی العاقبة التی یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامه و تصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقوا البدن
و لم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی هی فوقهم لا کمال فیسعدوا تلک السعادات و لا شوق کمال فیشقوا
تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیه متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام و لا منع فی المواد
السماویة عن ان یکون موضوعة لفعل نفس بها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة فتشاهد
جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر و البعث و الخیرات الاخرویه و یکون الانفس الردیه ایضا تشاهد العقاب
المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا و صفاء کما
نوجد فی المنام و ذلک اشد استقرارا من الموجود فی المنام بحسب قلة العوایق و تجرد النفس و صفاء القابل
و لیست الصورة التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی النفس الا ان احدیهما تبتدی

من باطن

١٠٧٩

من باطن و تنحدر الیه و الثانیه تبتدی من خارج و ترتفع الیه فاذا ارتسم فی النفس تم هناک الادراک المشاهد
و انما یلذ و یوذی بالحقیقة المرتسم فی النفس فعل فعله و ان لم یکن بسبب من خارج فان السبب الذاتی هو
هذا المرتسم و الخارج سبب بالعرض فهذه هی السعادة و الشقاوة الخسیسیتان اللتان بالقیاس الی الانفس
الخسیسة و اما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال و یتصل بکمالها بالذات و تنغمس فی
اللذة بالحقیقة و تتبرأ عن النظر الی ما خلفها و الی المملکة التی لها کل التبرئ و لو کان بقی فیها اثر
من ذلک اعتقادی او خلقی تأذت به و تخلفت لاجله عن درجة علیین الی ان تنفسخ و مثل این در کتاب
مبدأ و معاد نیز ایراد کرده و قال فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا عن البدن الی سعادة تلیق بهم
و لعلهم لا یستغنون فیها عن معاونة جسم یکون موضوعا لتخیلات لهم و لا یمتنع ان یکون ذلک جسما
سماویا او ما یشبهه و لعل ذلک یفضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی للعارفین و خواجه
نصیر طوسی قده در شرح این کلام ایراد خلاصه کلام مبدأ و معاد نموده و در شان بعض العلماء که در
کتاب مبدأ و معاد ازو ببعض اهل العلم ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده گفته و اظنه یرید الفارابی
و در آخر فرموده که و لی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر چنانکه دأب اوست در شرح اشارات
بیان نکرده و معلوم نیست بغیر از محض تفطن بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات بجای نظر است
و هو قوله و لعل ذلک یفضی بهم یعنی تعلق بجرم سماوی میکشاند مر این نفوس را بسوی اینکه عاقبت مستعد
اتصال بعقل فعال شوند و بسعادت کاملین برسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانکه شیخ در
مواضع کثیره بیان کرده است که در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرت نباشد و شعور بکمال حاصل
نتوانند کرد پس چون تواند بود که مستعد شوند کمال شیان را و در آن وقت حاصل آید و ممکن است جواب ازین نظر
باینکه نفوس ناطقه هم بحسب فطرت نفسیت مستعد کمالند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را
بنابر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدة انهماک

و فرو رفتگی در امور بدن و امور وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنا بر قوت استعدادات فی الجمله حاصل شود
و قوتی باشد که گاهی بخود و بالاتر از خود پردازند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده
کنند و از آنجا راهی بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات امزجه مختلف باشند که علل
معده فیضان نفوس ناطقه اند و هرگاه با ذکاوت و طهارت از بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر
الجسم کار ایشان نباشد و تشاغلی از جهت نداشته باشند هر آینه توانند بود که باستعداد ذاتی با عدم مانع
مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله مشتغل بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که منتقل
مبدل بهیئات معذبه شده باشند چه ایشان لابعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت
پرداختن بخود نشود بنا بر آنکه شغل تاذی بصور موذیه و هیئات معذبه بغایت شاغل‌تر از شغل تدبیر بدن باشد
این بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین هم القدما و رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه خالیه
از کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما تبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که در مضار کمالات
صور کلیه مرتسم در و باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بآلت که مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة و لا تعطل
فی الوجود و اینمذهب باطل است چه دلایل داله بر بقای نفوس مطلق است در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه
دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بتناسخ نزد هر که از جماعت قائلست بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد
در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز رداءت باقی باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان
مثالیه شوند و تردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل شوند و بسعادة کاملین برسند و
نفوس زکیه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و نزد هر که قائل نیست بتناسخ
نفوس زکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم
یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا پیش از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما
طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم باشد یا حادث

و بر تقدیر قدم

و بر تقدیر قدم یا نفس دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکلست بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد
فیضان نفس است یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ و قسم مر شد و اگر
نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر اینکه اختیار شق اول تقدیر قدم کنند و
قایل شوند که تعلق نفس منتقله باو بنا بر سبق قدم بر وی لازم نیست بلکه بنحویست که موضوع تخیل باشد لیکن
خلاف اقاویل ایشانست و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه مدعی آن شده نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن
مثالی بتقدیر صحت وجود مثال قولیست که استاد و مولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی
قدس الله روحه و نور ضریحه میل بآن کرده و آن قولیست بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس
ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنان که نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع
اجزای اعضا ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست لامحاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنست
که در خواب خود را بآن مشاهده میکند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او
بوده باو هست و متخیل اوست کما فی المنام و آن بدن لامحاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود و بر
آن محتاج نشود نفس بتعلق بجسمی از اجسام و مایل باین قول اشاره کرده غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث
قال ان النفس اذا فارقت البدن و حملت القوة الوهمية معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن فی مهمة لیس معها
شیء من الهیئات البدنیة و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة نفسها عین
الانسان المقبور الذی مات علی صورته کما ان منها الرویا تتخیل و تتوهم بدنها مقبورا و تتخیل الالام
الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر و ان
کانت سعیدة تتخیل صورا ملایمة علی وفق ما کانت تعتقده من الجنان و الانهار و الحدائق و الغلمان
و الولدان و الحور العین و الکاس من المعین فهذا ثواب القبر و لذلک قال النبی صلعم القبر روضة من
ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الهیئة و عذاب القبر و ثوابه ما ذکرنا هما و النشاة الاخری

خروج النفس عن غبار هذه الهیئات کما یخرج الجنین من القرار المکین کما قال تعالی قل یحییها الذی انشاها
اول مرة وهو بکل خلق علیم وقوله تعالی الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون و دلیل
ظاهر و متانت این انتهی کلام الغزالی لیکن چنانکه مکرر اشاره بآن شد تجرد خیال نزد بعضی ثابت و وجود مثال
در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور تخیلیه بذات خود بلا محل و در آینه برهانی صورت نگرفته و تخصیص اثبات اقدار
مساحت در طبایع جسمانیه مستند بماده است و تمیز اجزاء فرضیه متشابهه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف
بمحل مادی و اما تناسخ پس جمعی از حکماء مشائین هم بجواز آن نرفته اند و بجهت همین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس
شکر الله سعیه و اتباعش از قدماء مشائیه اسلامیه و بجهت همین مردم در وقوع تناسخ حکماء هند و چین و بابل
و برغم شیخ اشراق و اتباعش قدمای حکماء یونان و حکمای مصر و فارس مایل بتناسخ اند در نفوس اشقیا مطلقا
فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع الی نوع و عدمه و بعضی قایل نیستند بجواز انتقال
از بدن انسان ببدن حیوانی دیگر و بعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل نیستند بانتقال از حیوان به نبات
و بعضی دیگر قایلند بجواز انتقال از حیوان به نبات و از نبات بجماد نیز لیکن همه متفقند در قول بخلاص
نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان
عنصریه ~~و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال~~ نزد ایشان عقوبت و عذاب و جهنم نفوس شریره است
تناسخ که از جمله منسوبین بحکمت قایلند بآن و اما قول بدوام نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم
خلاص از آن مذهب جماعتی است که قایل بحکمتی و توحیدی و حشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا
نیستند و این طائفه از ذوی طوائف اهل تناسخند و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقا تقریر ادله
ابطال تناسخ بنحوی کردیم که ناظر را در آن جای شبهه نماند ان شاء الله العزیز **فصل هشتم از**
باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت سوال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة
سؤال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة فیه و انکاره که منسوب بمعتزله بعضی از متاخرین

معتزله

معتزله انکار آن کرده و گفته که معتزله بری اند ازین نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی
المعتزلة لمخالطة ضرار ایاهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و شک نیست
نزد هر که قایل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سوال و عذاب قبر مخصوص است ببدن این و اما جهت
اعاده حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السؤال و العذاب المذکوران
چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان آن و نزد هر که قایلست ببقای روح تواند بود که
سوال و عذاب مذکورین مخصوص باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد باعاده
تعلق روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن باشد وقوع سوال و عذاب مذکورین در آن زمان و
کذلک الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و اینکه گفتیم یعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن کافی است که مراد
ثواب و عقاب فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین اما اگر مراد ثواب و عقاب باشد ما دام المیت فی القبر
کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون و النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة و ذلک
فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب و من قوله
صلعم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران و علی ذلک بنی الکلام فی
شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن مادام فی القبر ممکن نتواند بود لانحلال البدن لا محالة
و خروجه عن قبول الحیوة بالضرورة و ما فی شرح المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز
ان یبقی من الاجزاء قدر ما یصلح بنیة مکابرة محضة پس بنا بر این آیه و حدیث مذکورین نیز موید
قول ببقای روح خواهد بود کما لا یخفی و بنا بر قول باعاده حیوة فی الجملة خلاف که عقیده فن خواهد شد
یا قریب بقیام الساعة و الحق هو القول لا ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر
انما هو اذاقة انموذج من الثواب و العقاب للمکلف عجالة لکونه ادخل فی لطف التکلیف و اما
البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین و ما بین الدنیا و الآخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات فقد دخل

البرزخ كذا في الصحاح و ثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواح است و در احادیث کثیره وارد شده بیان
احوال الارواح من بعدة كونهم في البرزخ وان ارواح المؤمنين متنعمون وارواح الكفار معذبون
در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المؤمنين عليه السلام بظهر کوفه پس آنحضرت
بوادی السلام و من نیز ایستادم و گویا با جماعتی همزبانی میکرد چندانکه من از ایستادن بتنگ آمدم
بنشستم و از نشستن نیز ملول شده برخاستم و ایستادم و همچنین تا چند نوبت و آنحضرت همچنان
ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنين انی قد شفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و
استراحت کن و ردای خود را انداختم تا حضرت بروی بنشیند پس گفت یا حبه با مؤمنی محادثه میکردم
و موانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین و هم کذلک یعنی مردگان چنین اند
که با ایشان همزبانی و موانست توان کرد فرمود نعم و اگر برای تو برده برخیزد خواهی دید ایشانرا که
حلقه نشسته اند و با هم همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لي ارواح وما من مؤمن یموت
في بقعة من بقاع الارض الا وقيل لروحه الحقي بوادي السلام وانها لبقعة من جنة عدن و نیز
روایت کرده مرفوعا عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان اخي ببغداد واخاف ان يموت بها فقال
ما تبالي حيثما مات اما انه لا يبقى مؤمن في شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الى وادي السلام
قلت له واين وادي السلام قال ظهر الكوفة اما اني كاني بهم حلق قعود يتحدثون وعن ابي بصير قال
قال ابو عبد الله عليه السلام ان ارواح المؤمنين لفي شجرة من الجنة وفي رواية اخرى في حجرات في الجنة
ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق
باولنا آخرنا وايضا عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة
تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح على الروح تقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظيم ثم يسئلونها
ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى

يونس بن ظبيان قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقلت يقولون
يكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش فقال ابو عبد الله عليه السلام سبحان الله المؤمن اكرم
على الله من ان يجعل روحه في حوصلة طير ما يونس اذا كان ذلك اتاه محمد صلعم وعلي وفاطمة والحسن
والحسين ع والملائكة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا
فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا وعن ابي بصير
قال قلت لابي عبد الله انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي
الى قناديل تحت العرش فقال لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد
في الجنة وعن ابي بصير عن ابي عبد الله قال سألته عن ارواح المشركين فقال في النار يعذبون يقولون
ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امير المؤمنين عليه السلام قال شر
في النار برهوت الذي فيه ارواح الكفار وعن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام
شر بقاع وجه الارض ما برهوت وهو الذي يحضر موت برده ارواح الكفار **فصل هفتم از باب چهارم**
از مقاله سیوم در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان بدانکه قیام در لغت مصدر است
من قولهم يقوم قياما یعنی ایستادن و قیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا
در آن روز می ایستند برای حساب اعمال و یا نام مکانیست که در آن مکان می ایستند برای حساب و تا بر
اول اضافه در یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است و بنا بر دوم مثل اضافه در یوم الدار و یوم
السقیفة و بهر تقدیر تا برای نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان
مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز یا در آن مکان و جمهور اهل اسلام که خدا تعالی بحرمت
افنای این عالم علی اختلاف قولین کامل خواهد کرد و بعد از آن عالم دیگر پدید خواهد آورد که آنرا عالم آخرت
گویند و جمیع مردگانرا زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا

روز قیامت گویند برای حساب اعمال که امروزی خواهد بود که در عقب فنای دنیا این روز بغایت دراز بمقدار پنجاه
هزار سال دنیا بنابر آن که آفتاب آن روز که هر آینه آفتابی دیگر خواهد بود بامر خدا تعالی بایستد و حرکت نکند
تا آن روز منقضی شود و حشر عبارت از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامهاست
که ملکین اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از آنست که نامها را بنظر مکلفین در آورند و
بدست ایشان دهند تا خود مطلع باعمال خود شوند و حجت خدای تعالی بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از
آلتیست ذو کفتین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارت از جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر
واحد از سیف که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات
اجماع امتست بلکه از ضروریات دینیست لیکن در ماصدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن
بر ظواهر کنند و بعضی نیز بتاویل بعضی قایل شوند و نزد قایلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت
از خلاص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن و ایستادن بخود بدون
تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در طول و عقب
این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردات بدون حاجت بماده و کتاب
اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال و افعالست در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب
عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در ذات او و میزان عبارت از عقل نظریست که حسن و قبح افعال
بآن سنجیده شود و صراط از ملکه عدالتست و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قایلین بمعاد بدنی
جمیعا نیز امثال تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل
بر ظواهر و شک نیست در امکان آن و حمل کنندگان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قولست احدهما ان اعمال
المومن یتصور بصور حسنة و اعمال الکافر و الفاسق بصور قبیحة فیوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس
رضی الله عنه والثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی تکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث

النبوة

النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین و کثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر عدل و هو قول المجاهد و الضحاک و الاعمش
والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا اطلاق المیزان علی هذا المعنی جار فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک
و فی وزانه ای یعادله و یساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة و لان العدل فی الاخذ و الاعطاء لا یظهر
الا بالکیل و الوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایة عن العدل و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی
و غیره را تحقیق در امثال این مقام بغایت نفیس است و هو ان لکل معنی من المعانی حقیقة و روحا و له صورة
و قالب و قد یتعدد الصور و القوالب لحقیقة واحدة و انما وضعت الالفاظ للحقایق و الارواح و لوجودهما
فی القوالب تستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فی الالواح
من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل و لا ان یکون جسما و لا کون النقش محسوسا
او معقولا و لا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه و هذا حقیقة اللوح فکذلک المیزان
فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء و هذا معنی واحد هو حقیقته و روحه و له قوالب مختلفة و صور شتی
بعضها محسوس و بعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام و الاثقال کذی الکفتین و ما یوزن به المواقیت
و الارتفاعات کالاصطرلاب و ما یوزن به الدوایر و القسی کالفرجار و ما یوزن به الاعمدة کالشاقول
و ما یوزن به الخطوط کالمسطر و ما یوزن به الشعر کالعروض و ما یوزن به العلوم کالمنطق و ما یوزن به الکل
و هو العقل المستقیم پس بنابر آن تحقیق توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق و قوانین
نظریست که حق و باطل در اعتقادات و اصول بآن توان شناخت کما اختاره الغزالی فی بعض تصانیفه
و برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمیع انبیا و اوصیا اند چه صحت و فساد عمل بموافقت با گفته و کرده
ایشان و مخالفت بآن متحقق شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء و الاوصیاء
علیهم السلام و ان امیر المومنین ع هو المیزان فمیزان کل امة نبی تلک الامة و وصی نبیها و بعض
افاضل اخواننا الامین کثر الله امثاله فی العالمین رساله نفیسه فی تحقیق میزان القیمة مبنیة علی التحقیق

ثم ذكر التحقيق المذكور في الميزان ثم قال الحساب بجمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله
اعمال متفرقة نافعة وضارة متوزعة متبددة لا يعرف حد كنهها وقدر الخيرة اعداد متفرقاتها فاذا
احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان قدرة الله تعالى ان تكشف في لحظة واحدة للخلايق
متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
عليه السلام كيف يحاسب الله الخلق في لحظة واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله تعالى
مع ساير انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط واما الصراط فقال ايضا في المضنون الصراط عبارة
عما مناسبته بين دقته ودقة الشعر وحدته وحدة السيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط المستقيم
عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله تعالى بالدعاء له في سورة الفاتحة
حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في حق المصطفى عليه السلام انك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة
بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة
بين الشهوة والخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وطرف تفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط
ومن التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي صلعم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط
الخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك ان كمال الادمي في المشابهة بالملائكة
وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله تعالى
ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير
سمت لتزی ١٢
من صفات الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين
الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون
عين الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محاطة بالنار ووقعت فيه نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب
الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم

المذكور وهي في غاية الجودة ينبغي ان يطالعها كل واحد واما حدوث امثال ذرور قيامت وفجاة مشكل نيست در
امكانش بنا بر انكه تولد حيوانات مشاهدست ومعلوم قال الغزالي في المضنون عود النفس الى البدن بعد
مفارقتها عنه امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في
اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على
استحالة هذا التسخير وصيرورة هذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وبقي ههنا تعجب من ضعفاء العقول
وهو ان ذلك الاستعداد الانساني يحصل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام
الخلقة واذا لم يكن كذلك لا يقبل الاستعداد لقبول التسخير ورفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممكن بالتدريج
حدوثه ممكن حدوثه دفعة والتوالد انما يكون بالتدريج واما التولد فلا يكون الا بالتدريج المحسوس الا ترى
ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج وباجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل ونتاج واما التولدي فقد يكون
دفعة فانه لم يوجد قط مدر وتراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الى حجم الفار وكذا الذباب المتولدي يتولد
في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم يوجد عفونة تغيرت عن حالتها وصارت بالقوة قريبة الى
الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشأة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل
وان تفرقت وانخلعت بعضها صورها فيرد الله واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص
مرة اخرى ولما نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة
التي كانت بينهما واما الحساب فقد قال ايضا في المضنون تعلق النفس بالجسد يعني الجسد الدنيوي
فانه المحتاج الى التدبير والشاغل حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف الغطاء كما قال فكشفنا
عنك غطاءك وبما ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها الى الله تعالى ويبعدها عنه ومقادير
تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة
واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيرها بالتقريب والابعاد فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان

مقدار

لارض به وهو ادق من الشعر واذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد امثاله النار فتعذر عليه
عنه كما قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال لن تستطيعوا ان تعدلوا
بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المراتب في الجنة والوقوف على درجة
متوسطة لا ميل فيه الى احدهما كيف يدخل في الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم
الذي حكى الله تعالى حقيقة على النبي صلى الله عليه وآله ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخرة من
غير ميل وجاد في الحديث يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف

فصل دهم از باب چهارم از مقاله سوم

در حقیقت جنة و نار جنت عبارة از دار ثواب است و نار عبارة از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی را لا محاله
داری باید جسمانی و خلاف است در اینکه جنة و نار موجودند الآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر
بر آنند که مخلوقند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب اول است بنا بر دلالة ظواهر آیات و احادیث
بر آن با عدم ضرورة تاویل و نیز ادخل است در لطف و عطف و وعید کما لا یخفی و مستند فرقه ثانیه چند وجه است
اول لزوم عبث و آن مندفعست ببعض دوم از وجهین مختار دوم لزوم فنا و هلاک لعموم الآیات الدالة
على هلاك العالم مع تحقق الاجماع على دوامهما و آن مندفعست بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما
لحظة واحدة قبل القيمة سوم عدم تحقق مکان برای جنت و نار بخلقتشان در سموات این عالم ممتنع است
لاستحالة الخرق في الافلاك وتوقف الدخول فيهما عليه حينئذ وكذا في عناصره لانها تسع جنة عرضها السموات
والارض و همچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم آخر مباین لهذا العالم کما مر و جواب آنست که مکان جنت
فوق سموات سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون لقوله تعالی عندها سدرة المنتهی عندها جنة المأوی
ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن وقد سبق ان خرق الافلاك غير المحدد للجهات غير ممتنع و نار موضع
نیست بوسعتی که در عالم عناصر گنجایش آن نباشد فیمکن که تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما
آنست که دار جنت جسمانی بواطن افلاک و [illegible] نفوسها المنطبعة كما مرة الاشارة اليه وقال الغزالي في المضنون

اللذة

اللذة الحسية الموعودة في الجنان من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي كما تقدم حسية و
خيالية وعقلية اما الحسية فبعود الروح الى البدن كما ذكرناه ولا كلام وان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها
كل احد مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا خوطب به جماعة يعظم ذلك في
اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل صنف وكل اقليم طعام وشراب وملابس يختص بقوم دون قوم
ولكل احد في الجنة ما يشتهيه ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون وربما يعظم الله شهوته في الاخرة
ولا تكون تلك الشهوة معطرة في الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى فان الشهوة الرغبة الطالبة فيها
في الاخرة دون في الدنيا واما الخيالي فلذة كما في النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قرب فلو كانت دائمة
لم يدرك فرق بينها والحسي والخيالي اليم التلذذ الانسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من
حيث وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حاسته بالانطباع فلا لذة ولو بقي المنطبع في
الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها
المخترعة ليست محسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال
وتوهمت حضورها ومشاهدتها لم يعظم لذته لانه ليس يصير مبصرا الا في النوم فلو كانت لها قوة على الصورة
في القوة الباصرة لعظمت لذته وتنزل منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا يفارق الاخرة الدنيا في هذا
المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة وكل ما يشتهيه احد فيحضر عنده في الحال فيكون
شهوته سبب تخيله وسبب انطباعه اي سبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا وجده
في الحال اينما هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق
عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب الشهوة واما اللذات الثالث وهو
الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات
تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فيكون في الحسيات امثلة لها وكل واحد يكون مثالا للذة

الاخری وان كان مما لا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب فجمیع الاقسام ممکنة فیجوز ان یجمع بین الکل
ویجوز ان یشغف کل واحد بقدر استعداده فالشغوف بالتقلید الجمود علی الصور الذی لم ینفتح له طرف
الحقایق یمثل له هذه الصور والعارفون المستغرقون بعالم الصور الی اللذات المحسوسة ینفتح لهم من لطائف
السرور واللذات العقلیة ما یلیق بهم ویشفی شوقهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فیها لکل امرئ ما یشتهیه واذا
اختلف الشهوات لم یبعد ان تختلف العطیات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشریة عن الاحاطة
بعجایب القدرة قاصرة والرحمة الالهیة بلغت بواسطة النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملت افهامهم
فیجب التصدیق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور یلیق بالکرم الالهی ولا تدرکه الفهم البشری
وما ناترک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و باین فصل که آخر فصول مقالات این کتابست از آنچه
مقصود بالذات بود درین کتاب اکتفا نمائیم و بایراد خاتمه موعود در خاتمه کتاب بفضل الله و توفیقه طریق
اختتام پیمائیم **خاتمه** در اشارت کوته بدلالت بر سلوک راه باطن بدانکه معروف در سلوک راه باطن
دو طریقه است یکی طریقه حکمت و آن تهذیب اخلاق است که نتیجه سعی حکمای اشراقیست دوم طریقه شرع و آن
محافظت بر اخلاص و تقوی است که غایة مجاهده صوفیه و عرفاست و بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند و غرض
اصلی هر دو بالمآل واحد پس مقصود در این خاتمه ایراد دو مقصد است مقصد اول از خاتمه در ذکر طریقه حکمت
و دلالت بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بر دو
قسم است نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتی است که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان
نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک
اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد مانند اعمال و احوال
از جهت آنکه مؤدی باصلاح معاش و معاد باشد و آن اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل آنرا علم
تدبیر منزل گویند و یا در بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت بلکه باعتبار انفراد باشد من حیث

در اشراف شان / سفر حکمت

ینبغی

ینبغی ان یفعل وما لا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما اشارت بعلم تهذیب اخلاق است
و بیانش آنست که نفس ناطقه از جهت قوه عملیه و بحسب مزاولت اعمال هیأتی در جوهر ذات او مترسخ شود
که منشأ تولد اخلاق حمیده و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارة از اینها باشند و چنانکه فضایل مؤدی
باصلاح معاش و معاد است رذایل مؤدی بفساد هر دو باشد پس تهذیب عبارت است از چاره و تدبیری که هیأات مترسخه
در نفس همه منشأ فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق تواند شد
و خلق ملکه ایست نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال باشد از نفس بحیثیتی که محتاج بفکر و رویتی
نباشد و خلق بر دو گونه است طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدان مقتضی آن باشد که
نفس فایض شده را کیفیتی بود مفطور با او مانند کسی که ادنی سببی بر یک قوه غضب او تواند کرد و اندک
چیزی او را بغضب تواند در آورد و مانند کسی که از سهلترین سببی جزع کند و جبن و بد دلی نماید و یا از
ادنی سببی بافراط خنده کند و یا گریه در آید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول برویت و فکر کاری
کند و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویت و فکر نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام
خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل
و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنا بر آنکه معلومست و مشاهد هم حدوث
خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تأدیب را اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان
نیک نشدندی و مجالست اشرار نیکان را از پای در نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل قطع
و جزم و قال الشیخ الرئیس ومن الدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل عن الاعتیاد الافعال التی تصدر عن
الاخلاق وما نراه من اصحاب السیاسات وافاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا
بما یعودونهم من افعال الخیر کذلک اصحاب السیاسات الردیة المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها
اشرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما در تهذیب اخلاق دو مطلب

الی العلم / تهذیب الخ

یکی آنکه مستفاد گردانیدن قوة عملیه مر قوة نظریه را تا هیاتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و ترسیخ
شود که مضاد و منافی علمیه که از جهت قوة نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تأذی و انجذاب
بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود دویم اعداد او و تهیه نفس برای اعمال نظر و
تکمیل قوة نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوة عملیه که متعلق است
بحفظ بدن و نظام امور بر وجه صواب و بطریق سهولت قوة عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها
دو قوتست یکی شهوت و دیگری غضب و هر کدام از آن قوای متکثره را دو طرفست یکی طرف افراط و دیگری
طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب اخلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین و اخلال بجزو
اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزو دویم از غایت ثانیه و ضبط وی از [illegible]
و بجا قطعتش بر وسط عودی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلت است و میل بهر کدام
یکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوة و ازاله وی از مرتبه شدت که اقرب است
دویم ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدام بالکلیه که تفریط عبارت از آنست و این
هر دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق
لجهتین فاما فیها من کسر القوی فلاجل زکاء النفس خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تخلصها من
البدن تخلصا نقیا و اما ما فیها من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویة و مراد از هیئات استعلائیه ملکه تسلط
عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله تواند کرد و مراد از زکاء نفس طهارت
اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد
از هیئاتی که موجب انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و علائق متقدسه تواند
شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط
نشود و موجب باخلال نگردد و اما قوة عقلیه که آنرا از جهة قدرة بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهة

قدره

قدرة بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوة تمیزیه و از جهة قدرة بر تصرف در امور بحسب مصالح او ترتیب غایات
مطلوبه قوة تدبیریه خوانند هر افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست و توسط در آن
مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر و بکمال حقیقی
و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات عاجله در آن نیز توسط مطلوب
و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی که در آن جهة تعدیل آنها
مطلوبست و توسط در آنها سه قوت است قوة شهویه و قوة غضبیه و قوة تدبیریه پس توسط در هر کدام
علیحده فضیلتیست و توسط در مجموع با هم فضیلتی دیگر و توسط در قوة شهویه را عفت گویند و توسط در قوة
غضبیه را شجاعت و توسط در قوة تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط
در مجموع قوی ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل چهار باشد
حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات الٰهی و خواه موجودات انسانی
که وجودش باراده انسان باشد اعنی معرفت هر چه دانستنی است و از دین که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست و
شجاعت آنست که قوة غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب
اقتضای عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود باشد و عفت آنست که شهوت مطیع
نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود تا اثر حریت در وی ظاهر شود و از بندگی و عبودیت
هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این هر سه قوتها با هم موافقت نمایند و امتثال ناطقه مر نفس کنند
تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در آن متحقق شود
و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید
القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة و آلتها التی تستعملها فی البدن الدماغ و القوة الشهویة التی تسمی البهیمیة
و آلتها التی تستعملها فی البدن الکبد و القوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة و آلتها التی تستعملها فی البدن

النفس فلذلک وجب ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة
وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها
فضیلة العلم وتتبعها الحکمة ومتی کانت حرکة النفس البهیمیة معتدلة منقادة للنفس العاقلة غیر طاغیة
علیها فیما تقسط لها ولا منهمکة فی اتباع هواها حدثت عنها فضیلة العفة وتتبعها فضیلة السخاء ومتی کانت
حرکة النفس الغضبیة معتدلة تطیع النفس العاقلة فیما تقسط لها فلا تهیج فی غیر حینها ولا تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت
عنها فضیلة الحلم وتتبعها فضیلة الشجاعة ثم تحدث عن هذه الفضایل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها
الی بعض فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء ان اجناس الفضایل اربع
وهی الحکمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلک لا یفتخر احد ولا یباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من
افتخر بابائه واسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم قال الحکمة هی فضیلة النفس
الناطقة الممیزة وهی ان تعلم الموجودات کلها من حیث هی موجودة وان شئت فقل ان تعلم
الامور الالهیة والامور الانسانیة وتمیز علمها بذلک ان تعرف المعقولات ایها یجب ان یفعل و
اما العفة فهی فضیلة الجزو الشهوانی وظهور هذه الفضیلة فی الانسان یکون بان یصرف شهواته بحسب الرای
اعنی ان یوافق التمیز الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک حرا غیر متعبد لشیء من شهواته واما الشجاعة
فهی فضیلة النفس الغضبیة وتظهر فی الانسان بحسب انقیادها للنفس الناطقة الممیزة واستعمال ما یوجبه
الرای المحمود فی الامور الهایلة اعنی ان لا یخاف من الامور المفزعة اذا کان فعلها جمیلا والصبر علیها
محمودا واما العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضایل الثلث التی عددناها وذلک
عند مسالمة هذه القوی بعضها لبعض واستسلامها للقوة الممیزة حتی لا تتغالب ولا تتحرک نحو مطلوباتها
علی سوم طبایعها وتحدث للانسان بها سمة یختار بها ابدا الانصاف من نفسه علی نفسه اولا ثم الانصاف
والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره اند اگرچه در بادی النظر چهار توانند بود و آن

ان یفعل وایها یجب ان

الاستسلامها

معارفه

جهل باشد که ضد حکمت است وجبن که ضد شجاعت و شره که ضد عفت است و جور که ضد عدالت کما قال الشیخ
ابن مسکویه واضداد هذه الفضایل الاربع هی الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور لیکن
بحسب نظر مستقصی هر فضیلتی را حدیست که چون از و درگذرد خواه بطرف افراط و خواه بطرف تفریط
منادی برذیلتی شود چنانکه محقق طوسی در اخلاق خود آورده هر قید که در تحدید فضیلتی معتبر بود و اهمال
کنند یا هر قید که معتبر نبود در عایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است
و رذایل که بازاء او باشند بمنزله اطراف مانند مرکز دایره پس ازین جهت بازاء هر فضیلتی رذیلتهای
نامتناهی توانند بود چه وسط بخط محدود باشد و اطراف غیر محدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود
بر خط مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط و ظاهر است که میان هر دو نقطه خط مستقیم
جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشند که لکن استقامت در سلوک طریق فضیلت
جز بیک نهج صورت نه بندد و انحراف از آن نهج نامحدود باشد و از جهت باشد صعوبتی که در التزام
طریقت فضایل واقع باشد و نیز در اخلاق خواجه وارد شده که آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است
که صراط خدا باریکتر از موی و از شمشیر تیزتر بود عبارتست ازین معنی و بمثل ازین از غزالی نیز
نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلت است راجع به دو نوع است یکی اگر
از وسط بطرف افراط مایل باشد و دیگری اگر از توسط بتفریط میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع
از رذیلت بود و چون اجناس فضایل چهار بود پس رذایل هشت باشد دو بازاء حکمت و آن سفه بود
و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازای عفت و آن شره بود و خمود شهوت و
دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط شده و دوم در جانب تفریط
اما سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزة
و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنکه بحسب خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن

جمیل بنهایت شود و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیاده
بر مقدار واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان
خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن
در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل باشد بر انواعی از
فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است مشهور هفت نوع است اول ذکا و ذکا آن بود که
از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم و آن
سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم تا دوران فکر بتاملی محتاج نشود سوم صفای ذهن و آن استعداد نفس است
برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را در وقتی
که حاصل شود ذهن را که بسبب ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری شود پنجم تعقل و آن نگاه داشتن
اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث و کشف از حقیقت مطلوب تا اهمال واجبی و اعتبار خارجی نکند
ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صورتهای بود که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل تحصیل کرده
باشد هفتم تذکر و آن سهولت باد آوردن صور محفوظه باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت
فضیلت شجاعت است مشهور یازده نوع است اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و
یسار و عسار تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دویم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد
به ثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از و صادر نشود سوم بلندی همت و آن
باک نداشتن بود از سختی و دشواری که در طلب [illegible] جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ [illegible] چهارم
ثبات و صبر و آن قوت مقاومت آلام و شداید باشد سیما اهوال تا از معارضه آن شکسته نشود پنجم
حلم و آن طمانینه بود که با وجود آن قوت غضبی تحریک نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و آن را عدم طیش
نیز گویند و آن ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصومتها و حربهای که در محافظت دین و عرض روی دهد

هفتم

هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب کردن
تعبهاست که هر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن
باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانیکه در جاه و اعتبار از و نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم
تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد
از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت است دوازده عفت
نوع است اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دویم رفق و آن را
دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سوم حسن هدی و آن محبت و تبرع
رغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن مجامله و
وا گذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت بر دفع اضطراب
پنجم دعت و آن سکون نفس باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر و آن مقاومت
نفس باشد با هوا تا مطاوعت لذات قبیحه از و صادر نشود هفتم قناعت و آن آسان گرفتن نفس باشد
امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال آن را و اکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا
القناعة هی ان تنضبط قواها عن الاشتغال بما یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و
الاقوات المقیمة للابدان و ان لا تحرص علی ما یشاهد من ذلک عند غیره و قال الشیخ ابن مسکویه
هی التساهل فی المآکل و المشارب و الزینة هشتم وقار و آن آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث
بمطالب و کارها تا بسبب شتاب زدگی مجاوزت حد و اندازه از و صادر نشود نهم ورع و آن ملازمت
نفس باشد مر اعمال حسنه را بجدی که قصور و فتور را بر او راه نیابد دهم انتظام و آن ملکه کردن نفس است
تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بحسب مصالح و اغراض مطلوبه یازدهم حریت و آن متمکن بودن
نفس است از اکتساب مال از الوجوه المحموده و الصرف فی المصارف المحموده و امتناع نمودن و باز ایستادن

از اکتساب المال من الجهات المذمومة وقال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة النفس بها تکتسب المال من وجه
وتعطی فی وجهه وتمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا وآن سهل بودن وآسان شدن
انفاق اموال و اسباب است بذوی الحاجات وارباب الاستحقاق وبباید دانست که سخا نوعی است
از فضیلت که در تحت او انواع بسیار مندرج است ومشهور هشت نوع است اول کرم وآن سهل
شدن نفس بر انفاق مال بسیار در اموری که قدر نفع آن عظیم ونفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا
آن کند دویم ایثار وآن سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بآن سوم عفو وآن
آسان شدن ترک مکافات بدیست یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم مروت
وآن رغبت صادق است با ایصال النفع بغیر و بذل ما لا بد و زیاده بر آن پنجم نبل وآن ابتهاج کسی بود بنفس باشد
بملازمت ومداومت افعال ستوده وسیرتهای پسندیده ششم مواسات وهی معاونة الاصدقاء والمستحقین
ومشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سماحت وهی بذل بعض ما لا یجب هشتم مسامحت وهی ترک بعض
ما یجب واما انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است اول صداقت وآن محبتی باشد صادق
که باعث شود بر اهتمام بجمیع اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق له و ایثار هر چه ممکن باشد از جمله
بر دو دویم الفت وآن متفق بودن رایها و اعتقادهاست با جماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سیوم
وفا وآن تجاوز نکردنست از ملازمت طریق معاونت ومواساة چهارم شفقت وآن اهتمام بر ازاله
مکروهیست که متوقع باشد وصولش باحدی پنجم صله رحم وآن شریک کردن خویشان و پیوستگان
با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات وآن مقابله کردن احسانیست که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن
هفتم حسن شرکت وهو ان یکون الاخذ والاعطاء فی المعاملات علی الاعتدال الموافق للجمیع هشتم
حسن قضا وهو ان یکون مجازاة لاحد ومکافاته لاحسانه خالیة عن المنة والندامة نهم تودد وهو
طلب مودة الاکفاء واهل الفضل بحسن اللقاء وبالاعمال التی تستدعی المحبة منهم دهم تسلیم وآن حسن

تلقی

تلقی است فرمان دادن بامور یکه متعلق بخدا تعالی باشد و یا بکسانی که اعراض بر ایشان جایز نیست مانند
انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که
در کارهای که حواله آن بقدرت و کفایت بشری نبود ورای و رویت خلق را در آن مجال تصرف نبود صورت
نبندد و زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت
وهی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و اطاعته و اکرام اولیائه من الملائکة والانبیاء والائمة علیهم السلام والعمل
بما تقتضیه الشریعة وتتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه
فضایل واقعند و چنانکه هر جنس از اجناس فضیلت را دو جنس از رذیلت در مقابل واقعست باعتبار
افراط و تفریط کذلک هر نوع از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست بهمان
اعتبار مثلا در انواع فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که واقعند در دو طرف
افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکیست در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آنکه در کسالت و
ترک اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و همچنین سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع
از احکام فهم باشد و ابطائی که از اهمال فهم ناشی شود و صفای ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که
مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد از مطلوب مانع ادراک صواب (?)
تعلم وسط بود میان مبادرتی که مجال استنباط صور ندهد و میان تقصیری که مودی بتعذر شود و حسن تعقل
وسط بود میان صرف فکر در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد و میان قصور فکر از تعقل
مطلوب بالتمام و تحفظ وسط بود میان فرط استغراقی (?) که موجب تضییع وقت و کلال آلت بود
و میان نسیانی که از اهمال مراعات وی لازم آید و همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و جهت
اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع نشده لیکن معانی در ذهن ممتاز باشند قیاس بتوسط من
حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره وگاه باشد که بعضی از

بتمجید خبر نگار کردن را

[illegible]

انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاوت است و وقاحت که تفریط در سخاوت است و همچنین
تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع و تجبر که افراط در عبادت است و فسق که تفریط
در عبادت و گاه باشد که فضیلت شبیهه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است به بخل
و آن گاهی است که صرف مال در موضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد
و مردم گمان برند که بخل کرده و گاهی شبیه است با اسراف و آن گاهی است که صرف مال در موضعی غیر لایق کند
و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان برند که سخاوت نمود و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد
که اقدام بنابر دلیلی نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد
شجاعت و گاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب وجودی باشد
مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی با وجودی بسیار
افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند بانها اسراف و تهور نه بخل
و جبن و اگر آثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست
مثالش عفت که مشتبه است بخمود نه بشره و بسیار باشد که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل پس
لابد است از تنبیه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلقف فرا گیرند و در اثنای
محاوره و مناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بر وفور علم و کمال فضل ایشان گواهی دهند لکن
در حقیقت وثوق نفس و یقینی که ثمره حکمت است در ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل
بعضی حیوانات بود در محاکات اقوال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس
نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنابر آنکه لذة وهمی لذیذتر و لطیف تر
از لذة حسی است یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر آنکه
هم الطف و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند و عفیف بحقیقت کسی است که حد حقیقت عفت در وجود

تعجب افراط در عبادت

بود و حقیقت عفت بلکه آنست که اعمال قوت شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخص و نوع کند
و باعث بر ایثار این فضیلت همین باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت
از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه
نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر و بیشتر ایشان شهوت حسیه و یا طمع ارباح متضاعفه و یا متوقع
لذات وهمی رانند و قلت معرفت بقدر مال و صعوبت مداخل وی چنانکه اکثر وراث یافتگان و ستم
ناکشیدگان در وجوه مکاسب را و قدر مال بغایت عزیز است بنابر آنکه ضرورت در تدبیر معاش و منافع
در اظهار حکمت و اکتسابش از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کم است و سلوک طریق آن بر احرار بغایت
دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگی است
بر فراز کوهی بلند و بغایت تند و خروج در آسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و برین سبب
احرار را اکثر از مال نقص حظ افتد و اغیار را اغلب بکثرت اموال محظوظ بود و عاقل داند که نه آن نقص است و
نه این کمالی و همچنین عمل شبیه شجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود
مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر
از انواع اغراض دنیویه چه باعث بر اقدام طبیعت شر باشد نه فضیلت شجاعت چه بعضی نفس را در معرض
خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست طبع و دنائت همت تواند بود
نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آن کس بود که حذر بیشتر از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از
انصرام عمر و انقطاع حیات و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگانی مذموم اختیار کند و تعجیل مرگ
را بفضیلت شجاعت و ذکر باقی از تاخیر اجل با چندین عیب و علت دوستر دارد و اشاره بانست آنچه شجاع حقیقی
علی بن ابی طالب با اصحاب خود میگفته که ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس علی بن ابی طالب
بیده لالف ضربة بالسیف علی الراس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر جاه ما کشیده کشته نشوید

چه تواند کرد که باجل موعود بمیرد بخدای که جان علی در قبضهٔ قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر من آسان‌تر است
از مردن بر بستر و از آنجا که گفتیم معلوم شد که عفت و شجاعت و سخاوت نیکو نباید الا از مردی حکیم و شرایط
و ارکان این فضایل نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیف و شجاعی و جوادی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف
و سخی و شجاع بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکب است از علمی مطابق
و عملی موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم آنست که گفتار و درست کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است
و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده و از راه باطن قدمی نپیموده
چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن
از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدای که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب
نشود علاقه نفس لامحاله با جسم باقیست و آن همراه کشنده پای اوست و از پای کشنده وار راه بجائی نیاید
پس تا علاقه جسم باقیست از خدای تعالی محروم باشد و تهذیب نفس دانستی که بتهذیب اخلاق اوست که موجب
قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید
و دور نیست که این باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که و یصعد الیه الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه
و کلمه اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفوه علم و بالا بردن عمل مر او را اشاره
بآنچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر مستتر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلمه چنانکه مختار
غزالیست لیکن او کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل
صرف قلوبست از خلق بسوی خالق لینبعث بعد الانصراف الیه تعالی للمعرفة و المحبة و اکثر مفسرین از اهل
ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم گردانیده اند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و
در طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد ان مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است
بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشاره الیه من علم الاخلاق مقصد دوم از خاتمه

دردا

در دو طریقه تحقیق ان علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون
دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمال نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکه عدالتست که
عبارت از توسطست در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل بجانب طرف افراط و تفریط نباشد و آن لامحاله
موقوفست بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن
مقدور بشر نتواند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که بمتابعت انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین
کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت
و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز اعنی حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده
طریقیست در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود برین مطلب چنانکه گذشت و بالجمله
اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد
انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و ازینجا معلوم شد که مراد
از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت نیست مگر انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلام
چنانکه سابقا اشاره بآن رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل
ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم صلی الله علیه و آله اجمعین بعثت لاتمم مکارم الاخلاق
پس مزاولت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل
تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و اینمعنی لامحاله موقوفست بتفتیش
کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تعقیبات قلب و دقایق
آفات نفس و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بروجه اخلاص و محض خلوص نیت از جمیع شوایب
و لامحاله ملاحظه اینمعنی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم و عادات و مباشرت امور
دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثری متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعت بل حکمای ملت

در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوه نظریه اختیار عزلت و تقلیل
خلطت و عزلت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز از آن منع داشته اند و منع نموده اند بدون آنکه نسبتی با کسی
یا تخصیص بوضعی و هیاتی را واجب دانسته و لازم شمرده و در صدر اسلام اخفی شعار خلص صحابه و کمل تابعین بوده
و انفراد و خلوت عبادت و بندگی را می ستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کردند و رسوم غیر معهوده احداث
نموده اند و تزیی بزی خاص و تسمیه باسم مخصوص لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات وضع کردند و پیری
و مریدی ظاهر و شایع شد و نیک و بد درهم شدند و رطب و یابس باهم آمیختند و اقرب بصواب همان اکتفا
بنسبت عبودیت و بندگی است و از سمت و لقب مؤمنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن
مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از نزدیک جهات خرقه و فنا در هر لباسی که باشد چنانکه شیوه
صحابه و تابعین بوده تعدی ننمودن و بالجمله محققین این طبقه ارباب همم عالیه اند که همت بذات یگانه
الهی مقصور سازند و هیچ مطلبی بوجهی از وجوه نیز وا ندارند و این طایفه را در سلوک الی الله منازل و مقامات است
که اول آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از هر چه غیر
اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به
ذنب و مابین مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده و خواجه
عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین ایراد صد مقام که اصول مقامات است نموده که هر مقام از آن
مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامیست علیحده و مجموع مرتقی بهزار قسم شود و آخرین مراتب را که
گذشتن از جمیع ما سوی است مرتبه فنا خوانند بنحوی که فنا و این مرتبه منظور تواند بود پس شامل فنای آن
فنا نیز باشد و در آن مرتبه خوض لجه وصول روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود
و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی
در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه

من

من قبله ولا لحقه من بعده و شیخ در اول این باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون
بها و هم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها
الی عالم القدس یعنی عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوص اند
بآن و غیر ایشان را از آن مراتب و درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیوة دنیویه و تعلق نفوس
ایشانست با بدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس ابدان خودند از آن لباس و جلباب رسته اند
بلکه لباس را از خود کنده و بدور افکنده اند و در فصلی از فصول آن باب گفته العرفان مبتدا من
تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریده بالصدق منتهٍ الی الواحد
ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره در شرح این کلام گفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی
هذا الفصل پس شرح این کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفة التی هی کمال النفس الناطقة انما هو
المستعدة له بالقوة تکون بشیئین تخلیه و تحلیه کما ان مداواة المرضی تکون بشیئین تنقیة و تقویة
والاول سلبی والثانی ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیه فتفریق ما بین
ذات العارف و بین جمیع ما یشغله عن الحق باحیائها فان التفریق هو تفصیل بین شیئین لا ترجح
لاحدهما علی الآخر ثم نفض آثار تلک الشواغل کالمیل و الالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد
عما سوی الحق والاتصال فان النفض هو تحریک شیء لینفصل عنه اشیاء مستخفة بالقیاس الیه کالغبار
عن الثوب ثم ترک طلب الکمال لاجل ذاته فان الترک تخلیة و انقطاع عن شیء ثم رفض لذاته بالکلیه فان
الرفض ترک جمیع بالاهمال و عدم مبالات اما درجات التحلیه فبیانها علی الاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه و اتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا
فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یمتنع عنها شیء
من الممکنات بل رای کل وجود و کل کمال وجود صادرا عنه فائضا من لدنه و صار الحق حینئذ بصره الذی

يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة فهذا معنى امعان العرفان في جميع صفات الحق للذات المذكورة بالصدق
ثم انه معاني كون هذه الصفات وما يجري مجراها مع كونها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس
الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها ولا وجود
فانيا الغير فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل كل شيء واحد كما قال الحاكي
انما هو اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قول الشيخ منتهية الى الواحد وهناك لا يبقى لا واصف ولا موصوف
ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف وپوشیده نماند که این کلام را تقریری دیگر است بر وجهی
وجود که قرة العيون وثمرة القلوب اولیا است ودرین تقریر اشارتست بحدیث قدسی که مشهور
لا يزال يتقرب العبد بالنوافل حتى كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش و
معلوم شود که این مطلب عارفین به حکما وموافق شریعت غراست واز مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه
معرفت بالاتر از مرتبه حکمتست ومطلب عرفا غیر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از
جسمانیات وپیوستن بملا اعلا وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی وتحصیل مقام فنا
وپیوستن بعالم بقا ومطلب عرفا وحکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد وعباد چه مطلب زهاد وعباد
گذشتن از جسمانیات نیست بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه
اخرویه باقیه وشیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد وعابد وعارف گفته المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص
باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب
بعض هذه مع بعض ودر بیان فرق میان اغراض زاهد وعابد وعیان غرض عارف گفته الزهد عند غير العارف
معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق

والعبادة

والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة وهي الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق ولا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة
مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس چون در فرق اول اشاره کرده بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض که هم زاهد وهم عابد عارف
بودنش لازم نیست اگرچه هر عارف البته زاهد است وهم عابد ظاهر شد وجود زهد وعبادت در عارف
نیز پس در فرق دویم بیان کردیم مغایرت زهد وعبادت غیر عارف را با زهد وعبادت عارف چه زهد غیر
عارف در حقیقت اشترا است وسعی وسودا مر متاع فانی دنیا را با متاع باقی آخرت وعبادت غیر عارف
معامله است مانند کسی که عملی کند بتوقع اجرت بخلاف زاهد عارف که تنزیه است از هرچه غیر حق است تا شغل
باطن او از جناب حق تعالی شود وتکبر است یعنی غیر استحقاق است مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی وعبادت
عارف ریاضتی است وعادت دادنی مر همتها وقوتهای خود را تا در وقت توجه باطن او را بهواهای خود
مشغول نسازند ثم قال في فصل آخر فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق
ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد
مترددا یعنی چون ریاضت بسر حد کمال رسد باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه حق
داشته شده باشد پس متخیل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی وفایض شود بر ولذات حقیقیه ومبتهج
باشد لا محاله بخود پس او را نظری بسوی حق باشد ونظری بسوی خود واز جهت هنوز متردد باشد
ثم قال في فصل آخر ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي
لاحظة لها لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش
بحق باشد وگاهی بخود پس باید که همت بگمارد واصلا نظر بخود نگمارد واز خود غایب شود واز غیر حق تعالی

مکتوب خواجه ... علاء الحمد

[illegible]

فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند از جهت
که ملاحظه حق است و آینه جمال مطلق نه از جهت که ذات خود را صاحب چنین مرتبتی بیند و چون
عارف باین مقام رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله و جمیع طالبی الحق الی ذلک المقام
بمحمد و آله علیهم السلام و هذا آخر ما اوردناه
والحمد لله المنعم المفضال و الصلوات
علی رسوله و اهل بیته الغر الکرام
تمت انجام یافت بعون الله
و حسن توفیقه الحمد لله
رب العالمین
تم تم تم

... بلدهٔ عظیم آباد

در این روز پنجشنبه بیست و پنجم شهر شوال المکرم این سنه ۱۳۳۴ مطابق اول
سرطان از ... ملاحظه ... این کتاب ... کتاب جامع ...
... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

من مکاتیب عارف اسرار خواجه محمد دهدار علیه الرحمة الملک الغفار این ارقام بجانب برزخ جامع نعیم جسمانی
و روحانی والی خط خالخانانی بلغه الله الی ما یتمناه بحق الحق ومن والاه از ین عدم نمود ارمحمد دهدار
نگاشته حق محبت شده بجز آنکه چون بر بساط حضور اکثر باده انبساط و سرور محاکات و مذاکره مسئله وجود
و تحقیق کیفیه تحقق نسبت حقیقه نوعیه بود با افرادش درین ایام امتداد مهاجرت باعث تذکار آن شده
روش آنکوش هوش کریمه فذکر فان الذکری تنفع المؤمنین رسانید و آتش نایره شوق را دود ده بر ورق
پاشید و چون آن آگاه اسرار خواص از مباحث امور عامه بهره وافر گرفته برهان زبان و نسق طوطی کلک جواهر
و عبارا در سلک انتظام منظوم ساخت پوشیده نیست که نزد محققین عقلا مواد ثلث وجوب و امکان و
امتناع وصف وجود است نه شان ماهیت اکنون اگر وجودی که ممکنات راست از ثوانی معقولاتست چنانچه
مقرر قوم در کتب مسطور است پس در حین احکام وصف آن بوجوب نزد عقل سلیم متصف از ممتنعات است
و معنی وجوب بالغیر از لوازم مفهوم امکانست عند اعتبار التحقق پس منافی وجوبیت که وصف وجود است
ملاحظه باید نمود که باتفاق عقلا بر اشیاء موجوده در خارج ممکن محمول صادق الحمل است پس وجوب
بالغیر صادقست و اگر وجود ممکن از متحقق در خارج نیست چنانچه از کلام صوفیه مستفاد است پس حینئذ
صدق وصف امکان از آنکه او از قضیاتست چنانچه بعد از تامل ظاهر میشود ازینجا لازم آید که وجود را دو فرد
باشد یکی حقیقی خارجی که وجوب وصف ذاتی او باشد و دیگری متحقق باعتبار عقل و دون خارج و امکان
وصف ذاتی آن اکنون موجودیت ممکن در خارج لازم آید که بیرون وجود باشد ما بوجود عقلا و فیه غنیه للتامل

واز اینجا

وازاینجا سید العرفاء و المحققین شاه داعی الله فرموده که این نه جهانست که می بینیش موجود آنست که می بینش
خلق بمعلوم خرد طحقت الجه تجس یافته آن حق است و باید دانست که مراد این طایفه علیه از اسم حق حقیقة
الحقایق است نه ذات مقدس خدا سبحانه و چون موجود بودن بدون ضمیمه واجب ممتنع است حکما
حکم کردند بوجودی خاص برای هر فرد غیر حصه وجود عام و آنرا اخفی النظریات گفتند چنانچه آن حصه عام را
اجلی البدیهیات اکنون علی ای حال باید دانست که امکان بما هو امکان مستدعی تعدد و تکثر است
کثرت و تعدد مقتضی امتیاز و نهایت در وجود همچنانکه وجوب بما هو وجوب مستلزم وحدت مطلق
حقیقی است و اطلاق موجب نهایت و امتیاز پس هر امر مطلق که از غرفه امکان سر بر آرد البته
متعدد و محدود خواهد بود و طلب طالب حق است که وجه از مطلق و فعل مطلق و فاعل مطلق و بیان
مطلق و ذات مطلق و وجود مطلق از آینه امکان بدیده عین الیقین مشاهده نماید چون وجه
حقیقه نوعیه از مرائی افراد و آنرا اختلاف اقوال علما و حکما و صوفیه در وجود حقیقه نوعیه پرده دیده
شهود آمد نظر بر نفس خویش کارد که جوهریست نورانی که تعبیر بانا از خود میکند و جمیع حقایق شخصیه را
بخود اضافه مینماید که روح من و عقل من و نفس من و طبع من و حقیقه و جامه من و کلیه من و
جزئیه من و هیچ چیز را از تحت اضافه خارج نمیداند و اضافه شیء بنفس خود محال پس این امور غیر آن
جوهر باشد و حال آنکه در هر مرتبه که یکی ازین امور ملحوظ میشود عین آن جوهر مینماید چنانکه گویا همگی
روح است و همگی عقل است و همگی نفس است و همین ملاحظه کافیست و فعلی متفکر را الجمه حقیقه حال
که نسبت جوهر خود را با این امور چون دریافت نسبت هر کلی طبیعی با افرادش و هر مطلق با مقیداتش
عیان او میشود چون نسبت حقیقه نوعیه را با افراد مذکور ساخت ضرورت آمد که در آن باب حرفی مرقوم
نماید پس گوئیم که نظر بزید و عمرو و بکر کرده می یابیم که حال از دو امر بیرون نیست که این افراد یا صرف هیئات
متشخصاتند که زیدیت زید عبارت باشد از جسم چنین حال و رنگ و قامت چنین و ضخامت چنان و

امثال این یا زیدیت زید بذات زید است یعنی زید را یا ذاتی است یا ذاتی نیست پس همین امر است مقسم
از مشخصات و هیأت اجتماعی این زید است فالان خصص الحق و یا زید را ذاتی است و عمرو را ذاتی و هر فرد
ذاتی اکنون مغایرت میان افراد یا بالذات است یا بالعرض اگر بالذات مغایرند پس زید را ذاتی است
مغایر ذات عمرو و بکر را ذاتی است مغایر ذات باقی افراد پس کل واحد نوعی منحصر در فرد باشد پس نوعیت
عبارتست از اتحاد حقیقت در صدق بر افراد و حال آنکه هیچ یک از عقلا برین رفته اند که زید را ذاتیست مغایر
ذات عمرو و اگر مغایرت میانه زید و عمرو و بکر بالعرض است پس بالذات متحد باشند و آن ذاتی که با وجود
خارجی همه در آن متحد باشند حقیقت نوعیه است پس در خارج حکم این باشد که والحق وجود الافراد بمعنی
حقیقة النوعیه مشخصاته الکه علما گفته اند والحق وجود الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه و اگر از روی انصاف
ملاحظه رود در بمعنی بیشک وجود طبیعت نوعیه بمعتین میشوند و دو غیر آن صفات و احوال خود را
با نفس بمعیار نظر ساخته دریابند که با وجود حالات مشخصه انسان وجود نفس با آن تشخص با لکه انسان را
ازین مشخصات احوال خود نفس مجرد از همه عقل استنباط مینمایند اما در وجود نیست این الخ بنظر
صافی و تامل وافی حاصل شود ذخیرهٔ دریافت خویش نمایند اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم حسیبا
و چون مطلوب ازین مکتوب تذکار بود اطناب نمود چهرهٔ مقصود همیشه مشهود باد والسلام علیکم

ورحمة الله و برکاته

تم تم تم

تم تم تم

رسالة الفصول
في الاصول [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله الواجب وجوده الفائض على سائر القوابل جوده ويتفاوت بحسب القبول ظله وجوده والذي
منه بدء الخلق واليه عوده والصلوة على النبي الذي هو منبع العلم وطوده محمد وآله ما انجز واورق عوده
فان علم الكلام وان كثرت اسراره وبعدت اغواره وتشعبت مسائله وتصعبت دلائله الا ان
زبدته التي لا بد منها ولم يجز لكل مكلف العدول عنها قد لخصها المولى المعظم والامام الاعظم افضل
المحققين سند العلماء المتأخرين نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي اعلى الله تعالى
مكانه ووسع له جنانه في وريقات قليلة والفاظ يسيرة غير طويلة وسماها بالفصول في الاصول الا انها
لكونها فارسية لم يعرفها العربي وخافها مع فصاحتها الطالب العجمي ولذلك غاب شمسها في اكثر
الآفاق ولم يطلع بدرها في العراق فرأيت عند ذلك ان اجردها عن ثياب الفاظها الاعجمية واجليها
بكسوة الكلمات العربية ليعم طلب العرب نفعها ويعظم عند العجم وقعها واستخرت الله ذلك بمنه وحوله ونفع
بذلك الطالبين بفضله وطوله وهي موضوعة على اربعة فصول **الفصل الاول في التوحيد** كل شيء
لا بد ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود ليس بمدرك واذا كان
وجوده ضروريا كان مطلق الوجود لانه جزئه وضرورية المركب يستلزم ضرورية جزئه فلا يحتاج الوجود
الى التعريف ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاولياء **تقسيم** وجود كل شيء
اما من غيره او لم يكن والاول ممكن الوجود والثاني واجب الوجود فالموجودات اما بأسرها ممكنة

فيهما او الممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم تعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره
عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا **اصل** كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف
بادنى فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن شيء من الممكنات وجودا حينئذ لان الموجودات
كلها ح يكون ممكنة والممكن ليس له من نفسه وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من وجود واجب الوجود
ليحصل وجود الممكنات منه   الواجب انه لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير اعتبار
ذلك الغير فلا يمكن ان يعرض عدم وبهذا الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي والسرمدي وباعتبار
ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق والباري **اصل** ثم اذا تفكر علم ان كلما فيه كثرة ولو
بالفرض كان وجوده محتاجا الى الغير لانه محتاج الى احاده واحاده غيره وكلما فيه كثرة او قبول قسمة
ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن فهو ليس بمتكثر والواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات
حقيقة الواجب امر واحد شخصي لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم ولو فرض منه اكثر من ذات
واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتاز بامر اخر فيلزم تركب كل واحد منهما مما به الاشتراك وما
به الامتياز وكل مركب ممكن كما عرفت فلا يكونان واجبين مع انه لا يوجد من حقيقة الواجب
الا ذات واحدة **هداية** كل متحيز مفتقر الى حيزه وكل عرض مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون
الواجب يشار اليه بالحس **تبصرة** المعقول من الحلول كون موجود في محل قائم به والواجب حيث تقوم
بذاته يستحيل عليه الحلول والمحل متحيز يحل فيه الاعراض والواجب حيث انه ليس بمتحيز استحال حلول الاعراض
فيه **تبصرة** المفهوم من الاتحاد صيرورة شيئين شيئا واحدا وهو محال عقلا فلا يتحد الواجب بشيء **تبصرة**
الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم
واللذة **تبصرة** الضد عرض يعاقب عرضا اخر في محل وينافيه هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
ليس بعرض ولا يشاركه غيره في الحقيقة فلا ضد ولا ند له **اصل** قد ثبت ان الوجود الممكن من غيره محال

ايجاده

ايجاده لا يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى الموجود
محدثا وكل ما سوى الواجب من الموجودات محدث لا الى الاول كما يقول الفلاسفة الى بيان بطلان
لهم بثبوت امكانها المقتضي لحدوثها **مقدمة** كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقصد والداعي
ولا يكون بل يكون مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني يسمى موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم
لان الداعي لا يدعو الا الى ايجاد معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تأخر عنه لكان وجوده في
زمان دون ان لم يتوقف على امر غير ما فرض مؤثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن المؤثر
تاما وقد فرض تاما هف **نتيجة** الواجب المؤثر في الممكنات قادرا ولو كان موجبا لكانت الممكنات
قديمة لما عرفت والتالي باطل لما تقدم في الملزوم مثله **الزام** الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل
موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شيء من العالم ان يعدم الواجب لان عدم ذلك
الشيء اما بعدم شرطه او بعدم جزء علته والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان
الموجودات باسرها ينتهي سلسلة الحاجة الى الواجب لذاته وليس لهم محيد عن هذه الالزام منه
نقض قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة
وكذلك قالوا لا يصدر عن الباري تعالى بلا واسطة الا عقل واحد والعقل فيه كثرة هي الوجوب والامكان
وتعقل الواجب وتعقل ذاته وكذلك صدر عنه عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم
ان اي موجودين فرضا في العالم كان احدهما علة الاخر بواسطة او بغيرها والعشر التكثرات التي في
العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن الواجب لزم صدورها عن الواحد وان صدر عن غيره
يلزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا **اصل** قد ثبت ان فعل
الباري سبحانه وتعالى تابع لداعيه وكل من كان كذلك كان عالما لان الداعي هو الشعور بمصلحة الايجاد والترك
ويجب ان يكون قادرا على كل المقدورات عالما بكلها لان تعلق علمه وقدرته ببعض الاشياء دون البعض

تخصيص بمن يخصص **شبهة وجواب** قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني والا لزم كونه تعالى
محلا للحوادث لان العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني
عالما بمتغير ثم تغير فان بقيت الصورة الاولى كما كانت كان جهلا والا لكان ذاته محلا للصور المتغيرة
بحسب تغير الجزئيات وهذا الكلام تناقض قولهم ان العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول وان
الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته والعجب انهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا
التناقض فهم بين امور ثلثة اما ان يثبتوا الجزئيات الزمانية علة لا ينتهي في السلسلة الحاجة الى العلة
الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول ويعترفوا بالعجز من اثبات علمه تعالى او لم
يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم او يجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث **الجواب**
عن الشبهة انما يلزم ما ذكروه على تقدير كون علمه زايدا على ذاته واما اذا كان عين ذاته فتغاير بتغاير الاعتبار
فلا يلزم من تغيره تغير علمه تعالى لانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم من تغيره تغير ذاته **فايدة** الحي عند
المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم والباري سبحانه وتعالى قد ثبت انه قادر عالم فوجب ان يكون
حيا **فايدة** علمه تعالى بان في الايجاد والترك مصلحة يسمى ارادة وكراهة وعلمه بالمدركات يسمى ادراكا وعلمه
بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعا وبصرا وهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا وكارها وسميعا وبصيرا **اصل**
كل ما في الجهة محدث والواجب ليس بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه بالة
جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابل للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا ترى بحاسة البصر
لان الروية بها لا يعقل الا مع المقابلة وهي لا يصح الا في شيئين حاصلين في الجهة وكلما ورد بها
ظاهرة الروية اريد به الكشف التام **هداية** الباري قادر على كل الممكنات فيكون قادرا على ايجاد
حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو كلامه تعالى وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف
والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى فكيف يكون قديما فان قيل المراد من الكلام حقيقة هو تصور معانيه الحروف

والاصوات

والاصوات وهي قديمة لانها صفة الله قلنا انا بينا ان مصدرها ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه على ان ساير
وفي هذا المعنى فلا مشاحة في اللفظ **لطيفة** قد انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد والكثرة
فيه وذاته كبير مانه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار ذلك الغير ليس الا لطيفة لفظ الله بعده وما عداه
اما ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر والعالم والخالق والكريم او باعتبار سلب الغير عنه
كالواحد والفرد والغني والقديم او باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي او العزيز والواسع والرحيم
فكل اسم يليق بجلاله ويناسب بكماله مما لم يرد به اذن جاز اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب لجواز ان
من الاسماء سمته من وجه اخر كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في الهام الانبياء والمقربين من اسمائه
عليه سبحانه لما قدر على احد من الخلق ان يطلق واحدا من اسمائه عليه سبحانه **ختم وارشاد** هذا القدر في معرفة
ذاته وصفاته التي هي اعظم اصول من اصول الدين بل هي اصل الدين كافة اذ لا يعرف بالعقل اكثر
منه ولا تيسر في علم الكلام التجاوز عنه لو معرفة حقيقته وانه المقدس غير مقدورة للانام وكمال الوهية
اعلى من ان ينالها ايدي العقول والاوهام وربوبيته اعظم من ان تتلوث بالخواطر والافهام والا
تعرفه ليس الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما عدده او سلبناه عنه ما فاه خشينا ان يوجد له سبب
وصف ثبوتي او سلبي او يحصل له نعت ذاتي او معنوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اراد ان يقطع
هذه المقام ينبغي ان يتحقق ان وراء شيء هو اعلى من هذا المرام فلا يقيم همته على ما ادركه ولا يشتغل
عقله الذي هو ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة العدم ولا يقف عند زخارفها التي هي بمنزلة النوم
بل يقطع عن نفسه العلايق البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية ويضعف حواسه وقواه التي
بها يدرك الامور الغاشة ويحبس بها نفسه الامارة التي يشير الى التخيلات الواهية ويوجه همته بكليتها
بكليتها الى عالم القدس ويتعبد ويعطي منيته على نيل محل الروح والانس ويسال بالخضوع والابتهال من
حضرة ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه باب خزانة رحمته وينوره بنور الهدى الهداية التي وعد

مجاهدة ليشاهد الاسرار الملكوتية والآثار الجبروتية ويكشف من باطنه لحقايق الغيبية والدقايق الغيبية الا
ان ذلك تفاد لم يحيط على قدر كل ذي قدر ونتايج لم يعلم مقدماته حد كل ذي حد بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
جعلنا واياكم من السالكين لطريقة المستحقين لتوفيقه المستعدين لالهام بحقيقته المستبشرين بتجلي
هدايته وتوفيقه **الفصل الثاني** في العدل نقسم كل فعل لا ينفر العقل منه اولا والاول قبيح والثاني
حسن والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اولا الاول واجب ولذلك يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك
الواجب **اصل** انكرت المجبرة والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية ولاهل العدل عليها ولاهل
والاولى اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد من انتهائه اليها وسبب الاشتباه في الحكم الاشتباه ما يتوقف
عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه والاشياء في ذلك ضرورية الحكم لان الضروري
هو الذي اذا حصل تصور طرفيه حصل الحكم من غير حاجة الى واسطة لا لاجل الحكم بل لاجل التصورات ومحل
النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الحسن والقبح والوجوب حكم بنفر العقل من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف
على امر آخر **اصل** واجب الوجود قادر عالم بتفاصيل القبايح وترك الواجبات ومستغن عن فعل القبايح و
ترك الواجبات لما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة
ينتج ان الواجب لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **اصل** الافعال التي يوجد عن عبيده هم موجدها
بالاختيار لانها تحصل بسبب دواعيهم وعند الفلاسفة هم موجدها بالاكتساب وعند المجبرة اوجدها الله
فيهم اذ لا مؤثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسن البصري على الاول وليس ببعيد وان استدللنا على قلنا
ان وجد شيء من القبايح في العالم فالعبيد موجده والافعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم فكذا
اللازم بيان الملازمة ان القبيح محال على الواجب فيكون فاعله غيره فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة
ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن وان الذي كذب هو الذي صدق والذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه
وكسبا ان سند وجود الفعل وعدمه الى الله ولم يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول **شبهة وجواب**

قالت

قالت المجبرة ان كانت القدرة والارادة من الله تعالى وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما يجب الفعل واقع بالجبر
والملزوم ظاهر الثبوت فكذا اللازم **والجواب** انه لا يلزم من كون آلة الفعل من الله تعالى ان لا يكون الفعل
منه غاية ما في الباب انه يستحيل من الايجاب والجبر فلو رفع الايجاب بان يقول ان كون آلة
الفعل من الله تعالى مسلم الا ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره لا يريد بالاختيار الا هذا القدر
وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا لكون الآلات من الله تعالى كان خلافا في التسمية
ولا مضايقة فيها ولو قال ان الله تعالى خلق عبيده ولو لم يخلقهم لما كانوا فاعلين ولما خلقهم كان
هو تعالى فاعلا لما كان مثل قولهم واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه شبهة اخرى قالوا العلم تعالى
متعلق بفعل العبيد فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واللازم محال
فالملزوم مثله واذا كان تركه ممتنعا كان العبد مجبورا قالوا هذا ايضا توهم الايجاب واما الجبر فلا و
يلزمهم مثله في فعل الباري تعالى وكل ما اجابوا به فهو جوابنا ايضا ان نقول العلم لا يكون علة الا اذا كان
المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم كان المعلوم تابعا فيدور واذا لم يكن مؤثرا
لم يلزم الايجاب **هداية** اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن ان يقال له
لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تعالى **اصل** قد ثبت ان فعل الباري تعالى تابع الداعية والداعي
هو العلم بمصلحة الفعل والشركة فعاله تعالى لم يخل من مصلحة اي انه انما يفعل لغرض واذا ثبت انه تعالى
كامل لذاته ومستغن عن فعل الغير فتلك المصلحة لم تعد اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله تعالى
لمصالح عبيده ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر منه تعالى **تبصرة** قد بينا حقيقة
ارادة الله تعالى لافعال نفسه وهو علمه بها وانما ارادته لافعال عبيده فهو امره بها والامر
علما بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر به وقد بينا انه لا يفعل القبيح فلا يرضى به لان الرضاء قبيح كفعله **تبصرة**
او رد من انه تعالى خالق الخير والشر اريد بالشر ما لا يلائم الطبايع وان كان مشتملا على مصلحة **تبصرة**

تكليف الباري بهوام عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم وذلك لا ينافي الحكمة وان كان فيه مشقة
ولا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال العبد ما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنا **اصل**
اذا علم الباري تعالى ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا بفعل حسن بفعل وجب صدوره لئلا ينتقض غرضه
ومثل ذلك تسمى لطفا فيكون اللطف واجبا **الفصل الثالث** في النبوة والامامة **اصل** اذا كان الغرض
من فعل خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم ومفاسدهم مما لا يستقل عقولهم بادراكه لطف واجب والفهم
اذ الامكن بسبب كثرة حواسهم والاتهم واختلاف دواعيهم واراداتهم وقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم
ومعاملاتهم فتنبيههم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام امور معاشهم التي تسمى شريعة لطف
واجب ولما كان الباري سبحانه وتعالى غير قابل للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن فبعثة
الرسل واجبة **اصل** امتناع وقوع القبائح والاخلال بالواجب عن الرسل عليهم السلام وبه يخرجون عن
حد الاختيار لئلا ينفر عقول الخلق عنهم ويتنفرون عما جاءوا به لطف فيكون واجبا وتسمى هذا اللطف عصمة
فالرسل معصومون **مقدمة** كل مبعوث من حضرة الله تعالى الى قوم لم يأت بامر خارق للعادة مقرون
بالتحدي موافق الدعواه لم يكن لهم طريق الى التصديق ويسمى ذلك معجزة فظهور معجزات الرسل واجب **اصل**
محمد رسول الله صلى الله لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الدعوى فمعلومة بالتواتر واما المعجزة فكثيرة واظهرها
القرآن لانه تحدى بالعرب فعجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم وفرط فصاحتهم والى الآن لم يقدر
احد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزات وكون محمد نبيا حقا **هداية** اذا كان محمد
نبيا حقا وجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارض العقل يجب تصديقه وان نقل عنه شيء مما
يعارضه العقل لم يجز انكاره بل موقف فيه الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة لجميع الشرائع وباقية
ببقاء الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها **اصل** لا امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي
من بين الخلق وجود شخص قاهر امر بالمعروف وناه عن المنكر مبين لا يخفى عن الامة من غوامض الشرع

تنفيذ الاحكام

تنفيذ الاحكام ليكونوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وما آمنين من وقوع الفتن والفساد للامة وجود
لطف وقد ثبت ان اللطف واجب وهذا اللطف يسمى امامة فيكون الامامة واجبة ولما كانت علة
الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق وجب ان يكون الامام معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم **اصل**
لما كانت عصمة الامام غير مؤدية الى الخلق والى الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الائمة
فيكون الامام واحدا في ساير الاقطار وسمعنا سواد فيها لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع
عليها الا علام الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله
تعالى او من قبل النبي او من قبل امام قبله **هداية** لما ثبت ان العصر لم يخل من معصوم فكل امر
اتفق عليه الامة في عصر مما يخالف العقل كان حقا فاجماع الامة حق لما ثبت من وجوب العصمة في الامام
ولم تثبت العصمة في غير الاثني عشر باتفاق الخصم ثبت امامة الاثني عشر عليهم السلام بعصمتهم صحت متابعتهم على
كل احد **فائدة** سبب حرمان الخلق من امام الزمان ليس من الله تعالى لانه لا يخالف مقتضى حكمته والامام
لثبوت عصمته فيكون من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد ارادة العلة وكشف الحقيقة
لله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره بعد ثبوت امكانه ووقوعه من غيره جهل محض **تنبيه**
لما كانت الانبياء والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم والتاديب وجب ان يكونوا اعلم واشجع لما كانوا
معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله ولما كان الامام رعية النبي وجب ان يكون النبي نسبته
في الفضل كنسبة الامام على الرعية **الفصل الرابع** في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم
والقدرة والارادة والادراك والهوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده وكلفه تكاليف شاقة
وخفيفة بالالطاف الخفية والجلية بعرض النعم وليس ذلك الانواع كمال لا يحصل الا بالكسب اذ لو امكن [illegible]
يخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب يعم الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله
فيها ثم يحول الى دار الجزاء وتسمى دار الآخرة **مقدمة** الذي يشير اليه الانسان بقوله انا لو كان عرضا لاحتاج

الى محل متصف به لكن لا يتصف بالانسان شي بالضرورة بل يتصف هو باوصاف غيره فيكون جوهراً عاقلاً
ولو كان هو البدن او شي من جوارحه لم يتصف بالعلم لكن هو متصف به بالضرورة فيكون جوهراً عاقلاً
والبدن وسائر الجوارح الاته في افعاله ونحن نسميه منها الروح **مقدمة** جميع الاجزاء من الميت وتاليفها مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه تسمى حشر الاجساد وهو ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات
وعالم بها والجسم قابل للتاليف فيكون قادرا عليه **اصل** الانبياء باسرهم اخبروا بحشر الاجساد وهو
موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما وعيدوا حقا ايضا لسوقي
المكلفين حقوقهم من الثواب والعقاب وكذا عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق الجوارح وغيرها
مما اخبر وابه حقا لامكانها واخبار الصادق عنه **هداية** اعادة المعدوم محال والا لزم تخلل العدم
في وجود واحد فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان حشر الاجساد حقا واجب ان لا يعدم اجزاء
بدن المكلفين وارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء المشار اليه كناية عنه **شبهة** قالت
الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل جسم اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس من العقل
واعيد اليه النفس الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن لما اثبتنا الفاعل
المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى جواب هذه الهذيانات **اصل** الثواب والعقاب الموعدان
والايمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار
وكل من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين كلهم في الجنة لانه لم يحسن من الكريم المطلق
تعذيبهم فيه خلود الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا
لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعفو الله عنه بفضله وكرمه لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد
قبيح والغرض من خلقه اثابته فمعاقبته نقض غرضه وان لم يتبعه عفوه فان كان متوعدا عليه
بالتعيين واما ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر او لا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس

حل مشكل المذهب وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالاخر وهو مذهب الوعيدية منهم لا يجوزون
العفو الا في الصغائر فمذهب ابي علي ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى هو بكماله وهو الاحباط
ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التاثر الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط بالنقص
وهو المراد بالموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان لا يوجد في الخارج او استحقاق
عقاب والمذهبان باطلان لانتهائهما على تاثير الاستحقاق وتاثيره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امر اضافي والاضافات لا يوجد في الخارج والا لزم **البتة** وما لا يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثيره وان
سلمنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معاً او لا والاول يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك
ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا احبط احدهما بالاخر
في الموازنة فكيف يحبط الاخر به او تاثير المعدوم في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما
في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لا نحكم بتاثير كل واحد منهما في الاخر والمذهب الثاني وهو ان يثاب
ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة وهو
الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء **هداية** شفاعة محمد صلعم
لاهل الكبائر ثابتة لان من جوز العفو لهم جوز الشفاعة ومن لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني
ثبت الاول **هداية** الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صلى الله عليه واله وسلم وهذا التفسير
اقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير الوعيدية واهل الكبائر مصدقون فهم المؤمنون فيستحقون
ثواب الدائم لانه عوض عن الايمان **الوحوش** الوحوش يحشر كما وعد للانتصاف وايصال
اعواض الالام اليها كما يليق بعدله بعد ذلك المكلفون وغير المكلفين يوصل اليهم اعواض الامهم
ومشاقهم ويحاسب الجميع الى سبه حقه **ختم ونصيحة** حيث فرغنا مما وعدنا فلنقطع الكلام
على النصيحة وهي ان من نظر بعين عقله في خلقه ومشاهد هذا الحلم في بنيته يجب عليه ان يعرف

عرض الخالق في خلقه بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والاشقا شقاءً مبيناً وخسر خسراناً مبيناً

وفقنا الله واياكم دار السلام الا دار الآخرة

بمحمد وعترته المكابرين في التاريخ

بيستم شهر ربيع الثاني سنه ١٢٥ الهجري

سمت انجام يافت كاتب الحروف

شيخ بن محمد ولد شيخ جان محمد

تم تم تم

هو الله

اين كتاب مستطاب بود از مرحوم مغفور ميرزا محمد تقي [illegible] الملك

كاشاني طاب ثراه در ٢٦ شهر ربيع الثاني ١٢٩٧

در دار الخلافه طهران رحلت فرمودند و جميع

وكتب آن مرحوم در ميان ورثه تقسيم گرديد اين حقير از

[illegible] ابتياع [illegible] المرحوم المذكور بود

[illegible] شوال المكرم [illegible] ٣٤

نقد النصوص جامي در شرح نقش الفصوص محي الدين

رب یسر بسم الله الرحمن الرحیم وتمم بالخیر

الحمد لله الذي جعل صفایح قلوب ذوي الهمم قابلة لنقش فصوص الحکم والصلواة
علی المظهر الاتم لاسمه الاعظم محمد وآله الهادین الی الطریق الاقوم سپاس بی
قیاس نثار حضرت خداوندي تعالی وتقدس که در جمیع مراتب وجود حامد و
محمود اوست وپس هر زبان پرستاینده نغمات حمد وثنای خود برآید و در لباس
ستوده لمعات جمال وکمال خود نماید نظم هرچه در چشم جهان بینت نکوست
عکس حسن دیگر تو چشمان اوست گر بران احسان وحسن ای حق شناس از تو زو
در وجود آید سپاس در حقیقت آن سپاس او بود نام این وآن لباس او بود
همچنین شکر تو ظل شکر اوست آن او مغز آمد وآن تو پوست لیکن اینجا
پوست آمد عین مغز چشم بگشا در ره وحدت ملغز گر گشاید چشم عرفان
اندکی اصل وفرع اینجا یکی بینی یکی ودرود نامحدود بر سرا دار پیشوای مطلق
کنت نبیا وآدم بین الماء والطین ودانای محقق فعلمت علم الاولین والآخرین
عارف چشم حقایق کونی والهی ناقد بصیر ارنا الاشیا کماهی بلبل شاخسار باغ
بلاغ شاهباز نشیمن ما زاغ سید وارث چشم نرگس جو دیده نه پر روشن
زگل بی بصر چون بنظاره جهان پرداخت هر بد ونیک را که دید شناخت

احسان

بلطف

کاینچنینک از خصایص قدم است وتخته از نقایص عدم است گفت اطرکلا
بیدیک لکن الشکر یعود الیک صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وارثی علومه
ومقاماته واحواله اما بعد این کلمه چند است از فصوص ارباب خصوص در شرح
معانی نقش الفصوص که شیخ کامل مکمل قدوة القائلین بوحدة الوجود واسوة العارفین
بشهود الحق فی کل موجود امام العارفین قطب الموحدین محی الحق والملة والدین
محمد بن علی العربی قدس الله تعالی سره واعلی ذکره از کتاب فصوص الحکم که خاتم
مصنفات ویست اختصار فرموده است وبر اصول وامهات آن اقتصار نموده
بجهت تصحیح عبارات وتوضیح اشارات آن بی شایبه تکلف وعارضه تعرف جمع کرده
میشود وبه نیت تیمن واسترشاد در رقیمه کتابت آورده می آید چون مرقع صوفیان
هر پاره از جائی اندوخته ودر رشته مناسبت ورابطه ملایمت بریکدیگر دوخته
واز هر گوشه توشه واز هر خرمن خوشه بعضی از انفاس متبرکه شیخ بزرگوار وبعضی
از معارف قدسیه متابعان او واز مشایخ کبار چون شیخ عالم مدقق وعارف کامل
محقق وارث علوم سید المرسلین صدر الحق والملة والدین محمد بن اسحاق
القونوي روح الله روحه واعظم فتوحه ومریدان ومستفیدان او چون شیخ عارف
کامل مؤید الدین الجندي که شارح اول فصوص الحکم است وشیخ سعد الدین سعید
الفرغانی که شارح قصیده تائیه فارضیه است وغیر ایشان از ارباب ذوق ووجدان
واصحاب کشف وعرفان بر تخصیص شارحان فصوص الحکم قدس الله تعالی ارواحهم تا هم
که خود را بدین وسیله توان بر فتراک دولت این صاحب دولتان بستن وبر زمره
محبان ومعتقدان ایشان پیوستن وچون این شرح مشتمل آمد بر نقوصی
که انتقاد کرده میشود از سخنان ارباب خصوص مسمی میکرده به نقد النصوص فی
شرح نقش الفصوص رجا بکرم ارباب دانش واتقی است وامید بالطاف اصحاب
بینش صادق که وجود مقصدی این جمع وتالیف را که بعجز وقصور معترفست وبعلت بضاعت
درین صناعت متصف در میان نهند وزبان قدح بر سخنان گرا ادنی

القونوی

ومظلها اهل نقش نكت بند وازصورت عيب جويي ديرست بدكوي اجتناب مي بايد

بيت چو اني كه مقصود كوينده چيست * مپيچ اي برادر كه كوينده كيست * نبايد بدين قدر

كوهر شكست * كه از دست بي قدري ايد بدست * كي افتد در اعجاز قران شكي *

اكر خواندش بي خرد كودكي * وفي المثنوي المولوي قدس الله سره افاده * چون خدا خواهد

كه پرده كس درد ميلش اندر طعنه پاكان برد ور خدا خواهد كه پوشد عيب كس

كم زند در عيب اهل دل نفس نكتها چون تيغ پولاد است تيز كر نداري تو سپر

وا پس كريز پيش اين الماس بي اسپر ميا كز بريدن تيغ را نبود حيا اكنون پيش از شروع

در مقصود و رجوع بشرح موعود ناچار است از تمهيد مقدمه سابق كه ممد باشد در فهم معاني

لاحق والله الموفق فصل في تحقيق حقيقة الحق سبحانه وتعالى ليست غير الوجود البحت

من حيث هو وجود زيرا كه موجودات را بتقسيم عقلي سه مرتبه مي تواند بود اول موجودي

كه وجود وي مستفاد از غير بود چون ممكنات موجوده دوم موجودي كه حقيقت وي

مغاير وجود وي باشد ومقتضي ان بر وجهي كه انفكاك وجود از وي محال باشد واكر چه

تغاير ميان ذات ووجود تصور انفكاك ممكن است چون واجب الوجود بر مذهب

متكلمين سيوم موجودي كه وجود او عين ذات او باشد يعني بذات خود موجود بود

با مركه مغاير ذات ولا شك چنين موجود واجب بود ضرورت استحالة تصور انفكاك

الشي عن نفسه فضلا من انفكاك وان اردت زيادة توضيح لما صورناه من المراتب

الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضي في كونه

مضيا ثلث ايضا الاول المضي بالغير الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استفاد

بمقابلة الشمس فهناك مضي وضوء يغايره وشي ثالث افاد الضوء والثاني المضي بالذات

بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءا بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه

بضوء كذلك فهذا المضي له ذات وضوء يغاير ذاته والثالث المضي بالذات بضوء هو عينه

كضوء الشمس فانه مضي بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشي

مضيا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضي مع ان معنى المضي كما يتبادر الى الافهام ما قام

به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضي في اللغة وليس

كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضي بذاته لم نرد ذاته قام بها ضوء اخر فصار مضيا به لكن

الصواب اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضي بالغير والمضي بضوء هو غيره اعني

الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على

ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا تاما لا خفاء فيه اصلا ومظهر

لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب في الامور المحسوسة فقس عليها

حالها في الامور المعنوية المعقولة وپوشيده نماند كه اكمل مراتب وجود مرتبه سيوم است وفطرت

سليمه جازم است بانكه واجب تعالى مي بايد كه بر اكمل مراتب وجود باشد پس حقيقت واجب تعالى

عين وجود وي باشد قال بعض اهل النظر اما البرهان الموضح لتحقيق كون وجوده سبحانه على ماهية

وان ليست له حقيقة وراء الوجود فهو انه لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ الكل اثنين وكل

اثنين محتاج الى الواحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ الكل فان قيل الماهية

موصوفة والوجود صفة والموصوف متقدم على الصفة القائمة به فالمبدأ الاول واحد لا

وهو الماهية قيل الماهية على التقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبدأ الموجودات

غير موجودة وهذا محال واين مقدمه كه اتحاد وجود واجب است سبحانه با حقيقتش ميان حكماء

متقدمين كه اصحاب نظر اند وصوفيه موحدين كه ارباب كشف وشهود اند متفق عليها است

اما پيش حكماء جزئي حقيقي است ومتعين است بتعيني كه عين ذات او ست على طريق الوجود

ونزد صوفيه موحده نه كلي است ونه جزئي ونه خاص ونه عام بلكه مطلق است از همه قيود تا حدي

كه از قيد اطلاق نيز فان قيد بالاطلاق يشترط فيه ان يتعقل بمعنى انه وصف سلبي لا بمعنى انه

اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر ايضا في

الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك او التنزه عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن

الجميع واين را اهل كشف صريح وذوق صحيح ميكند واين طوريست وراء طور عقل يعني

قوة عقليه بادراك ان وافي نيست نه انكه منافي طور عقل است زيرا كه بمقدمات عقليه نه

اثبات ان ميتوان كرد ونه نفي ان والله اعلم بالصواب فصل وهو الوجود

مشتق لوزه کمشکوة فیها المصباح ... وعلی نور یهدی الله لنوره من یشاء ... الامثال للناس والله بکل شیء علیم

اظهر من کل شیء تحققا و انّیةً حتی قیل انه بدیهی و اخفی من جمیع الاشیاء حقیقةً ولیس عبارة
من الکون والحصول والثبوت والتحقق اذا ارید بها المعانی المصدریة لانها مفهومات
عقلیة اعتباریة لا تحقق لها الا فی الذهن پس چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند مراد ازان
موجودی خواهند که بذات خود موجود است نه بامری زاید و وجود همه اشیا ازو عینا باو
چون نور که بنفس خود روشنست و بر وشنائی دیگر روشن نیست و همه چیز ازو روشن است تمام تفصیل
ذلک فصل حق سبحانه و تعالی پیدا تر از همه چیزهاست زیرا که او بخود پیدا است و
پیدائی سایر چیزها بدوست الله نور السموات و الارض همه اشیا پیش از پیدائی هست عدم محض
و مبدأ ادراک همه چیزهاست هم از جانب مدرک و هم از جانب مدرک و هر چه ادراک کنی
اول او را ادراک کرده شود و اگر چه از ادراک این ادراک غافل است و از غایت ظهور مخفی ماند
نظم همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا زهی نادان که او خورشید تابان
بنور شمع جوید در بیابان ادراک مبصری واسطهٔ نور دیگر چون شعاع صورت بیند
با آنکه شعاع از غایت ظهور در ان حالت غیر مرئی می نماید تا طایفهٔ انکار آن می کنند نوری که
واسطه ادراک شعاع بود بران قیاس باید کرد که نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء
فصل کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس مدرک و مفهوم و مشهود
معلوم هیچ کس نتواند بود و کما اخبر هو من نفسه بقوله و لا یحیطون به علما و غیب هویت حق تعالی
سبحانه و تعالی اشارتیست باطلاق او سبحانه باعتبار لا تعین لیس بعض حضرات است
تقیید باعتبار ما عدا و عدم اعتبار ما عدا و این حضرت را غیب الغیب و ابطن کل باطن
و هویت مطلق نیز گویند و حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح ان یحکم علیه بالحکم
او یعرف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب او وجود او مبدئیة او اقتضاء
ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید است
و شک نیست در آنکه تعقل هر تعینی مسبوقست بلا تعین وی و باعتبار لا تعین مجهول مطلق
جایست شهبازی که جواسیس تخیلات و اوهام را بر سر این حضرت و مقام راه
گذر بر بسته است و طایران عقول و افهام را در طیران هوای او دون درک المرام بال

دیگر ... بخیال در گنجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بود مبرا مطلب بهیچ سویش
انتهی که در معرفت یگانه اند و وری نشان گی نشان ظهر از بی نشانی ذات خدای
نشان بازداده اند بیت ای آنکه بجز تو نیست در هر دو جهان در برتر ز خیال و فکر و از گمان
هر چند که عین هر نشانی لیکن این نشان تو که ترا نیست نشان
الهویة الذاتیة مطلقة بالاطلاق الحقیقی وهی تقتضی بحقیقتها ان لا تعلم و لا تحاط و حقیقة
العلم الاحاطة بالمعلوم و کشفه علی سبیل التمیز عن غیره فحقیقة العلم لا تتعلق بها اذ
حقیقة الذات تقتضی ان لا تعلم والشیء اذا اقتضی امرا لذاته فانه لا یزال علیه ما دامت
ذاته و لیس فی القوة الحقیقة العلمیة ان تحیط بما یقتضی عدم الاحاطة به لذاته لان العلم
سواء اضیف الی الحق او الی الخلق لا یخرج عن الاضافة عن حقیقته اذ الحقایق لا تتبدل
و العلم علی کل حال نسبة من نسب الذات متمیزة من غیرها فلا تحیط بالذات الغیر المتناهیة والا لزم
قلب الحقایق و خرجت الذوات عن مقتضیاتها الذاتیة و ذلک بین البطلان فان قیل
العلم الذاتی عین الذات فلا یکون من هذا الوجه غیرها فلا یمتنع علی العلم الذاتی الاحاطة
بالذات قلنا فعلی هذا لا یکون الاحاطة للنسبة العلمیة من حیث هی کذلک بل یکون الاحاطة
للذات وراء قصور النسبة العلمیة فی حقیقتها مع کونها نسبة من النسب الالهیة عن الاحاطة
بکنه الذات المطلقة تعالت و تقدست فعلی کل تقدیر الاحاطة بالذات المطلقة لم تعلم اصلا هکذا قال الشیخ مؤید الدین الجندی فی شرحه لفصوص الحکم و فی کتاب الفکوک
ان تعلق علم الحق بذاته علی نحوین فان للحق تعینا فی عرصة تعلقه بنفسه و لهذا التعین
الاطلاق بالنسبة الی تعین کل شیء فی علم کل عالم بل بالنسبة الی تعین الحق فی تعقل
کل متعقل و یتعلق علم الحق تعالی ایضا بذاته علی نحو آخر و هو معرفته بذاته من حیث اطلاقها
و عدم انحصارها فی تعینها فی نفسها و هذه المعرفة هی معرفة کلیة جملیة و قال بعضهم من
ذهب من المحققین الی ان حقیقة الحق سبحانه مجهولة فانما یعنی بذلک ان الحق من حیث
الاطلاق المشار الیه لا یتعین فی تعقل و لا یتجلی فی مرتبة و لا ینضبط بمدرک فی کتاب
مفتاح الغیب ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب

وما المتعينات لاستحالته وذلك فانه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله تعالى وبين شيء اصلا
ولا يضاف فيه ويتعذر معرفته بهذه الذات ايضا من حيث عدم العلم بها انقلوب عليك
الامور المكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعينها وظهورها وفيحصل بالتدريج
ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزته لا نسبة بينه وبين ما سواه كان الحرمان
فيه من هذا الوجه والشوق الى طلبه تضييعا للوقت وطلبا لما لا يمكن تحصيله ولا يظهر الا
بوجه جلي وهو ان المرام ما يعني امر به ظهر كل متعين كذلك قال سبحانه بلسان الرحمة
والارشاد ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد ومن رافته ان اختار راحتهم وحذرهم
عن السعي في طلب ما لا يحصل لكن بهذا الوجود والحق من حيث مرتبته عروض ظهوره في نسب
علمه التي هي الممكنات ويتبع ذلك العروض احكام وتفاصيل واثار بها يتعلق المعرفة
التفصيلية وفيها ومنها يقع الكلام واشارة وذلك فلا لسان له ولا خطاب غير تفصيله
بل الاعراب عنه يزيده اعجابا والافصاح ابهاما **فصل** اعلم ان الوجود والاعيان واحد فالحق تعالى
الوجود والحق المطلق وحقيقته وهو الموجود والمشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة الواحدة
والعين الاحدية لها مراتب الظهور لا تتناهى ابدا في هذا التعين والتشخص ولكن كليات
هذه المراتب منحصرة في خمس اثنتان منها منسوبتان الى الحق سبحانه وثلث منسوبة الى
الكون وسادسها هي الجامعة بينها وذلك لان هذه المراتب لما كانت مظاهر او مجالي فلا
تخلو اما ان يكون مجلى ومظهرا يظهر فيه ما يظهر للحق سبحانه وتعالى وحده دون الاشياء
الكونية او يكون مظهرا فيها يظهر للحق وللاشياء الكونية ايضا فالاول يسمى مرتبة
الغيب المطلقة لكل شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله فلا ظهور لشيء فيها الا للحق تعالى
وانتفاء الظهور للاشياء يكون باحد الوجهين احدهما بانتفاء اعيانها بالكلية بحيث
كان الله تعالى ولا شيء معه فينتفي الظهور لها علما ووجدانا لانتفاء اعيانها بالكلية
بالكلية وذلك المجلى هو التعين الاول والمرتبة الاولى من الغيب والوجه الثاني بانتفاء
صفة الظهور للاشياء عن اعيان الاشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في العلم الازلي
وظهورها للعالم بها لا لانفسها وامثالها كما هو الامر في الصور الثابتة في اذهاننا وهذا

كنهها
تضييعًا

المجلى او المظهر هو التعين الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية يعمهما اسم الغيب لما
ذكرنا واما ان يكون مجلى يظهر فيه ما يظهر للاشياء الكونية الموجودة ايضا علما ووجدانا
فهو ثلثة اقسام فانه اما ان يكون مظهرا او مجلى يظهر ما يظهر فيه للاشياء الكونية الموجودة
البسيطة في ذاتها فذلك يسمى مرتبة الارواح او مظهرا ومجلى يظهر فيه ما فيه للاشياء الموجودة
المركبة فتلك الاشياء الموجودة المركبة اما ان تكون لطيفة بحيث لا يقبل التجزية
والتبعيض والخرق والالتيام فمجليها ومحل ظهورها هو محل الظهور لها يسمى مرتبة المثال واما
ان يكون الموجودات المركبة كثيفة بالنسبة الى تلك اللطايف او على الحقيقة بحيث
يقبل التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجلاها ومجلى صفة ظهورها ما يظهر لها فيه يسمى مرتبة
الحس وعالم الشهادة وعالم الاجسام والانسان الحقيقي الكامل جامع للجميع وقد انحصرت
اقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى **فصل** مراتب كليه شش است مرتبه اولى
ذات غيب مغيب است ونام كرده شده است بغيب اول وتعين اول مرتبه ثانيه غيب
ثانيست كه مسمى بتعين ثاني است واين مرتبه را غيب ثاني ناميده اند بواسطه غيبت اشياء
كونيه در وي از نفس خود واز مثل خود زيرا كه منتفي است صفة ظهور از اعيان ثابته با
وجود وتحقق وثبوت ايشان درين مرتبه چه اعيان در حضرت علم اند مرتبه ثالثه ارواح است
واين مرتبه ظهور حقايق كونيه مجرده بسيطه است مر نفس خود را ومر مثل خود را چنانكه اعيان
درين مرتبه مدرك اعيان خود اند ومميز حقايق خود مرتبه رابعه مرتبه عالم مثال است واين
مرتبه وجود است مر اشياء كونيه لطيفه را كه قابل تجزيه وتبعيض وخرق والتيام نيست
مرتبه خامسه عالم اجسام است واين مرتبه وجود اشياء كونيه مركبه كثيفه است كه قابل
تجزيه وتبعيض اند واين مرتبه را نام كرده اند مرتبه الحس وعالم الشهادة ومرتبه سادسه
مرتبه جامعه است مر جميع مراتب را وآن حقيقت انسان كامل است زيرا كه او جامع
جميع است بحكم برزخيت كه دارد **فصل** وگاه باشد كه تعين اول وثاني را لاشتراكهما
في الغيبية لكل شيء كوني بحيثيتها عن نفسه ومثله مرتبه واحده اعتبار كنند ومراتب
كليه را منحصر در پنج مرتبه دارند واكثر حضرات الخمس خوانند اول را حضرت مرتبه غيب

ومعانی گویند و آن حضرت ذاتست بالتجلی و التعین الاول و الثانی و ما اشتملا علیه
من الشیون و الاعتبارات اولا و الحقایق الالهیة و الکونیة ثانیا و دوم را که در مقابله
اوست مرتبهٔ شهادت و حس خوانند و آن از حضرت عرش رحمانیست تا بعالم خاک
و پنج دیگر میان ست از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم سیوم را که تلو مرتبه
غیبست متنازلا مرتبهٔ ارواح گویند و چهارم را که تلو عالم حس است متصاعدا عالم مثال
و خیال منفصل خوانند و پنجم که جامع اینست تفصیلا حقیقت عالمست و اجمالا صورت
عنصری انسان **فصل** قال بعضهم التعینات العارضة للوجود ان کانت فی مرتبة لا تفید
نسبته الوجود الیها بان لا تفید التعدد الوجودی بل التعدد العقلی فقط یسمی ذلک التعدد
التعین بنسبة الثبوت و تلک المرتبة حضرت المعانی و الاسماء و الحقایق و هی المسماة
بعالم الجبروت عند الامام الغزالی و ان کانت فی مرتبة تفید التعدد الوجودی الاضافی یسمی
بنسبة الوجود و ان لم یبلغ الی حد تقرر کما القوة الجسمانیة من الخیال و الحس بل انما تدرکها
العقل بآثاره کالقوی السبع الجسمانیة المودعة فی البدن تسمی تلک المرتبة حضرة
الارواح النوریة و الملکیة من العقول و النفوس و هی حضرت الملکوت الاعلی و الاسفل
و عند الشیخ الکبیر رضی الله عنه عالم الجبروت عالم النفوس و الا فان بلغت الی حد یدرکها
الخیال المطلق فهی حضرت المثال المطلق البرزخ الجامع بین الطرفین و ان بلغت الی حد
یدرکها الخیال المقید بالحیوان فهی حضرة المثال المقید و ان بلغت الی حد من شانه ان یدرکها
الحس فهی حضرت الحس و الشهادت و الملک فهذه المراتب الکلیة الخمس تسمی الحضرات
الخمس و الکونها مرتبة التعینات الکلیة التی لا تعین فوقها تسمی الاسماء الذاتیة و المفاتح
الاول کذا ذکره الشیخ رضی الله عنه فی شرح الحدیث و چون انحصار مراتب کلیه در عدد مذکور
معلوم شد اکنون در بیان آنها فصلی چند نوشته میشود از سخنان اهل تحقیق و الله
التوفیق **فصل** اول که هنوز حکم ظهور در بطون و واحدیه در احدیه مندرج بود و هر
دو در سطوت وحدت مندمج نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف
و بطون و ظهور و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و شان ظاهریت

وباطنیت

و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی بود و شاهد خلوت خانهٔ غیب هویت خواست
که خود را بر خود جلوه دهد اول جلوه که کرد بصفت وحدت بود و پس اول تعینی از غیب
هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است و او را ظهور و بطون
مساوی بود و باعتبار آنکه قابل ظهور و بطون نیز بود احدیت و واحدیت از وی
منتشی شدند و التعین الثانی لغیب الهویة و اللاتعین هی هذه الوحدة التی انشقت منها
الاحدیة و الواحدیة فظلت برزخا جامعا بینهما و هی محل قابلیة الذات للبطونها و نفیها
و انتفاء الاعتبارات عنها و حکم ازلیتها و لظهورها ایضا و ظهور ما تضمنت من الاعتبارات
المثبتة و حکم ابدیتها لنفسها اجمالا ثم تفصیلا پس تعین اول عبارة از همین ذات بود بل
باعتبار قابلیت مذکوره و این تعین اول را مرتبة الجمع و الوجود و احدیة جامعة و احدیة
جمع و مقام جمع و حقیقة الحقایق نیز میگویند و لتلک الوحدة اعتباران اولیان احدهما
سقوط الاعتبارات الغیر المتناهیة عنها بالکلیة و تسمی الذات بهذا الاعتبار احدا و متعلقه
بطون الذات الاحدیة و اطلاقها و ازلیتها و علی هذا یکون نسبة الاسم الاحد الی
السلب احق من نسبته الی الثبوت و الایجاب و الاعتبار الثانی ثبوت الاعتبارات
الغیر المتناهیة لها مع اندراجها فی اول رتبة الذات کالنصفیة و الثلثیة و الربعیة
الثابتة و المندرجة فی الواحد العددی الذی ینشئ منه الاعداد و الذات [illegible]
بهذا الاعتبار ظهور الذات و وجودها و ابدیتها و لا مغایرة بین هذین الاعتبارین
و لا بین اعتبار [struck] فی اول رتبة الذات لان المغایرة من احکام الکثرة و لا
کثرة ثمة **فصل** الاحدیة و الواحدیة ذاتیتان للذات الواحدة اما احدیتها فمقام
انقطاع الکثرة الوجودیة و استهلاکها فی احدیة الذات و اما واحدیتها فان انتفت
عنها الکثرة الوجودیة فالکثرة النسبیة متعلقة التحقق فیها اذ الواحد من کونه مبدأ
للعدد و نصف الاثنین و ثلث الثلثة و ربع الاربعة و جزء من ای عدد فرض و هذه
النسب ثابتة التحقق للواحد و لکن ظهورها مشروط بتعدد الواحد بذاته فی تفاصیل مراتب
العدد وجودا و علی ما تم تفهم تقدم مقام الاحدیة علی مقام الواحدیة و الحضرات

الاسمائية انت الله تعالى **فصل** الذات الالهية حقيقة واحدة احدية جمعية لكل المعاني والنسب بالذات فهي فيها ليست زايدة عليها وان تعقلت كذلك فليس ذلك الا في التعقل وكذلك الذات المطلقة ايضا بتعقل مطلقة عنها وليست في الوجود مجردة من هذه النسب فلا هي زايدة عليها ولكن العقل ينتزع الحقايق الجمعية الاحدية ويتعقل كل واحدة على حدتها ويحكم عليها بانها زايدة على الذات في التعقل فيتعقلها مجموعة احدية بمعنى الاستهلاك الكثرة الوجودية عنها ليس ان يحكم عليها انها زايدة على الذات في الوجود فلا تمايز ولا تغاير الا في التعقل ولكن المعقول الضعيف تغلط فتحفظ انت الله تعالى

فصل وعبر عنه اي من التعين الاول بعض الاكابر من حيث البرزخية المذكورة لجميع الحقايق الكلية وكونه اصلا لكل اعتبار وتعين وباطن كل حقيقة الهية وكونية واصله الذي انتهى منه وهو سار بكليته فيه بحيث يكون في الالهية الالهية وفي الكونية كونية والكل مظاهره وصور تفاصيله وسماه بعضهم البرزخ الاكبر الجامع لجميع البرازخ واصلها الساري فيها وكنى عنه الشرع بمقام او ادنى فانه باطن مقام قاب قوسين اي قرب قوسي الفاعلية والقابلية او قوسي الوجوب والامكان وجمعها وجعلها دايرة واحدة متصلة لكن مع اثر ما خفي من التميز والتكثر بينهما وباطن هذا المقام وهو مقام او ادنى من قرب القوسين الذي لم يدع اثر التميز والتكثر في دايرة الجمعية بين حكم الاحدية والواحدية اصلا وكني بعضهم بالحقيقة المحمدية الثابتة في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث لم تغلب عليه حكم اسم او صفة اصلا وبعد از تنزل بمرتبه اول تنزل ست بمرتبه ثاني وان مرتبه دوم ذاتيست كه ظاهر ميشود اشيا بصفت تميز علمي دروي ~~لهذا اين مرتبه دوم ذاتيست كه ظاهر~~ ميشود اشيا بصفت تميز علمي دروي لهذا اين مرتبه را نام مي نهند بعالم معاني واين تعين بحقيقت صور تعين اولست زيرا كه چون كثرت وتميز منتفي ست از تعين اول بطريق تفصيل نابتست اورا بطريق اجمال پس بحقيقت صورت تفصيل اجمال وصورتيست مراو حضرت راكه جميع اعتبارات درو مندرج ومندمج است اين حضرت واحديت است واين مرتبه را حضرت عمائيه نيز خوانند بجهة انكه برزخ وحايل شده است

میان وحدت وکثرت ومانع امده است از اضافت نقایص بحق بوجهی از وجوه چنانکه عما اسم شدست مرغیم رقیق را که حایل میشود میان ناظر وقرص شمس ومانع می اید ابصار را از رویت نور او **فصل** ویتعین فی هذا المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الالوهية ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الالهية وهي مرتبة الاسماء وحضراتها ثم مرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من شانها التاثر والانفعال والانتقال والتقيد ولوازمها وهي المرتبة الكونية الخلقية ثم المرتبة التفصيلية لهذا الاحدية الجمعية الكونية وهي مرتبة العالم ثم هكذا الى جمع الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص ثم ان هذا التعين الثاني المذكور سمي باسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه مع توحد عينه فباعتبار انه اصل ظهور التعينات منشاها ومنشا جميع الكمالات المضافة الى كل واحد منها وقبلة توجهاتها ومرجعها سمي مرتبة الالوهية وباعتبار تحقق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميزها فيه بعالم المعاني وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة الى الاسماء الالهية والكثرة الحقيقية المضافة الى الكون وحقايقه فيه يسمى بحضرة الارتسام وباعتبار تعلق العلم الازلي الذي هو تام في تعيناته الكلية التي اولها الحيوة بحقايقها على كثرتها واحاطة الذات بجميعها وحدة وكثرة حقيقة وحكمية سمي بحضرة العالم الازلي وباعتبار كون المعلومات التي تعلق العلم الازلي بها ما يجب ظهوره وتحقيقه بنفسه وبين ما يمتنع ظهوره في نفسه من المرتبة الكلية والجزئية وبين متوسط بينهما نسبته اليهما على السواء سمي المتوسط مرتبة الامكان وباعتبار انه صورة التعين الاول الذي هو اول مرتبة للذات الاقدس سمي بالمرتبة الثانية فسمي جميع هذا الاسامي عين هذا التعين الثاني المذكور **فصل** ودرين مرتبه اسماء الهي وحقايق كوني متميز ميشوند واصول اسماء الهي هفت ست كه بايمه سبعه معتبر مي شوند حي وعالم ومريد وقايل وقادر وجواد ومقسط وامر ايجادي كه مطلوب حقيقي كه كمال جلا واستجلاست بروي مترتبست بين اسما موقوفست چه حي موجب حضورست با بايستگي ايجاد وشعور بمصلحه وتدبير كلي دران باب كه مطلوب حقيقي بوي ما زلست وعالم مفصل

آن تدبيرست باستحضار مفردات حقايق متبوعه وتابعه وتعينات وجودي مر
اسمائي مضاف بهر حقيقتي واحكام او ومريد مخصص ومرتب ايشانست در ظهور بآن مرتبه
او ومراتب وقابل مباشر امر ايجاد ويست بمعنى كلمه كن وقادر ممد اوست وموثر بذلك القول
وجواد معين ومعطي حصص وجوديست بهر حقيقتي ومقسط مثبت ومعين محل ومرتبه
كه آن موجود در وي ظاهر خواهد شد ومثبت ومعين برزخيست وحكم عدالت ابزور آن
مرتبه اكر حكم ايجادي اولا وثبوت وبقاي او ثانيا بر آن موقوفست **فصل**
حقايق اشيا تعينات وتميزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومنشأ آن
تعينات وتميزات خصوصيات شيون واعتبارات ذاتيست كه مستجنست در غيب ذات
الوجود ويتجلى بصفة من الصفات فتتعين وتتميز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى فتصير حقيقة
ما من الحقايق الاسمائية وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية و
العين الثابتة وان شئت قلت تلك الحقيقة هي الماهية فانه ايضا صحيح فالاعيان
الثابتة هي الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية وتلك الصور فائضة من الذات
الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي
لا يعلمها الا هو ظهورها وكمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض
المقدس فبالاول يحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني يحصل تلك
الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها **فصل** الاعيان الثابتة وهي التي يسميها
الحكماء الماهيات غير مجعولة فقال بعضهم نفي مجعوليتها انما هو من حيث انها صور
علمية انها مجعولة في الخارج والمجعول لا يكون الا موجودا والحال لا يوصف الصور العلمية
والخيالية التي هي في اذهاننا بانها مجعولة ما لم يوجد في الخارج فالجعل انما يتعلق
بها بالنسبة الى الخارج وههنا بحث حاصله ان الماهية الممكنة كما انها محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها العلمي سواء كان ذلك الفاعل
مختارا او موجبا فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها
اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين ان

فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام مجمعا والتقييد
تكلفا فالصواب ان يقال المراد بكون الماهيات غير مجعولة انها في حد انفسها
لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير موثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد مثلا ولم تلاحظ
معها مفهوما ما سواها لم تعقل هناك جعلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة للاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل على الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل متصفا بالصبغ في الخارج وان
لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها
بل انها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية من الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا اولا
وبين اثباتها لها بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح
اذا احملا على ما صورناه **فصل** حضرت ذو الجلال والافضال در ازل ذات
خود را بذات خود ميدانست وقد افاد واذ لك يقولهم تجلى بذاته لذاته وبهمان دانستن
هر چه از آغاز آفرينش بازپرتو هستي بر آن افتاده يا خواهد افتاد الى ابد الاباد در ين
جهان يا در آن جهان حتى محسوسات بجميع را ميدانست زيرا كه حقيقت حق سبحانه
عبارت از تعينيست كلي جامع جميع تعينات كليه وجزئيه ازليه وابديه اعلم است
كه از آن تعين اول كه ميدانست علم او وتعينات نا متناهي تعين او باشد بذات خود وشش
وچون اشيا را بأسرها در ضمن علم او بذات معلومست اندراج داشته بجمله هر آنچه از آن
هر چه بظهور آيد چنان وچند ان تواند بود كه اقتضاي آن معلوميت ضمني بود زيرا كه
آن فرع معلوميت ذات مقدس از تغير وتبدل ازلا وابدا واقتضاي مضاف بمعلوميت
فرع راجع باصل واين مقتضيات اكي از تناهي مذكورست با جزء اشيا آن در شيمه
مشيئت اولي همانست كه بعرف صوفيه يا وا از آن نظرا الى ذاتها بشئونات الهيه

رفته و با ملاحظه جانبين بطون و ظهور بحروف عاليات و حروف اصلى و بعد از انقسام
بمتمايزی که لازم ثبوت اینست علم ست باعيان ثابته و حقايق ممکنه که قدما حکما ماهيات
خوانده اند انرا و چون تامل آرد که هريکی از شيونات مذکوره را صلاحيت تعلق اراده
بروز از علم بتعيين حاصلست ظاهر شود که منشاء امکان و تساوی نسبت به بطون و ظهور
که بعدم و وجود تعبير از آن کنند کمال تنزه و تقدس ذاتی حق است سبحانه و تعالی از نقيصه
بمقتضای اسما متقابله **فصل** الممکن هو الوجود المتعين فامکانه من حيث تعينه و و
جوبه من حيث حقيقته و ذلک ان المتعين نسبة عقلية فهي بالنسبة الى المرجح واجبة
للمتعين و المتعين هو حدوث ظهور الوجود من وجه معين بحسب القابل المعين للوجود
بحسب خصوصية الذاتی فيمکن بالنظر الى کل تعين حادث للموجود ان ينسلخ الوجود
عنه و يتعين تعينا اخر و ينعدم التعين الاول اذ نفس التعين هو الواجب للوجود الحق
الساری فی الحقايق لا التعين الاول المتعين و ليس کل تعين معين واجبا له على التعين
الا الموجبات فيمکن ان ينعدم و يتعين الوجود تعينا اخر اذ الوجود و المتعين لا ينقلب عدما بل
يتبدل تعيناته بتعينات اخر غير تعينات قبلها فيتحقق من هذا حقيقة الامکان للمتعين
المعين و هو نسبته عدمية فی الوجود فهو بين عدم و وجود لخارج الحق افاضه نور الوجود
و على ذلک الوجه المعين يبقى موجودا و الکثيف يقتضی بالتبدل مع الاثبات و ان اعرض
عنه التجلی الوجودی انعدم و عاد الى اصله هذا اصل الامکان و اما اسم الغير و السوی الله
للممکنات فذلک من حيث امتيازاتها النسبية و الذاتية بالخصوصيات الاصلية
فهی من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض و اما غيريتها للوجود المطلق الحق فمن حيث ان
کلا منها تعين مخصوص للموجود الواحد بالتغاير الاخر لخصوصيته و الوجود الحق المطلق لا
لا يغاير الکل و لا يغاير البعض لکون کلية الکل و جزئية الجزء نسبتا ذاتية له فهو لا
يحصر فی الجزء و لا فی الکل فهو مع کونه فيهما عينهما لا يغاير کلا منهما فی خصوصهما و لکن غيريته
ست فی احدية جمعية الاطلاق فی مطلقه عن الکلية و الجزئية و الاطلاق کما فی الحقيقة الا
وجود مطلق و وجود مقيد و حقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة و الاطلاق و التعين

والتعين

و التقييد نسبتان ذاتيتان له فافهم **فصل** وجود ممکنات عبارتست از تعين و تميز وجود حقيقی
در مرتبه از مراتب ظهور بسبب تلبس او باحکام و آثار اعيان ثابته که حقايق ممکنات است
و الايجاد عبارة عن تجليه سبحانه فی الماهيات الممکنة الغير المجعولة التی کانت مرايا الظهور
و سببا لانبساط اشعة نوره اعلم ان الاثر لا يکون لوجود و اصلا من حيث کونه وجودا فقط
بل لابد من انضمام امر آخر خفی اليه يکون هو المؤثر او عليه يتوقف الاثر و لما کان امر الکون
محصورا بين وجود و مرتبة و تعذر الاثر الى الوجود لما مر تعين اضافته الى المرتبة و مرتبة الوجود
المطلق الالوهية عاليها و الى نسبها المعبر عنها بالاسما فتستند الاثار و المراتب کلها امور
معقولة غير موجودة فی اعيانها فلا اثر الا للباطن و متى اضيف الى ظاهر فلعموم سره و صحبته
اياک بدون الظاهر فمرجعه فی الحقيقة الى امر باطن من ذلک فظ و فيه فاعرف و اين تا
تاثير در نسبت ظهور است در ثبوت و تحقق شیء مر شیء ديگر را اذ کل ما هو ثابت للوجود
الحق الواجب فهو ثابت له ازلا و ابدا و کذا کل ما هو ثابت للممکن لکن کل واحد منها
مرآة للآخر يظهر به احکامه و المعرفة بالصفات و الاحکام و النسب و المراتب و ظهورها للممکنات
هی الحادثة بحدوث الممکنات لا ثبوتها و انتفائها لهما من هی ثابتة له او منفية عنه فافهم
فصل اعظم الشبه و الحجب التعددات الواقعة فی الوجود الواحد بموجب الاعيان
الثابتة فيه فتوهم ان الاعيان ظهرت فی الوجود و بالوجود و انما ظهرت آثارها فی الوجود
و لم يظهر هی و لا تظهر ابدا فالظهور انما هو للوجود و لکن بشرط التعدد مع آثار الاعيان فيه
و البطون صفة ذاتية للاعيان و للوجود ايضا من حيث تعقل وحدته اگر وجود حق را
سبحانه و تعالی مرآت اعتبار کنی ظاهر در وی احکام و آثار اعيانست نه اعيان بذواتها
فانها ما شمت رائحة الوجود و نه وجود حق من حيث هو کما هو شان المرائی و اگر اعيان را
مرآت اعتبار کنی ظاهر در وی اسما و صفات و شيون و تجليات وجود است با وجود
وجود متعين بحسب هذه الامور نه وجود و جود من حيث هو و نه اعيان کما عرفت من شان
المرآة پس وجود حقيقی و اعيان ثابته هر دو ازلا و ابدا در مرتبه بطون اند و ظاهر با احکام
و آثار اعيان اند باعتبار اول و با اسما و صفات و شيون و تجليات وجود حق سبحانه

وتعالی باوجود متعین بحسب هذه الامور باعتبار ثانی **نظم** ممکن ز تنگنای عدم تا کشیده
رخت ٭ واجب بجلوه گاه عیان نانهاده گام ٭ در حیرتم که این همه نقش عجیب چیست ٭
بر لوح صورت آمده مشهود خاص و عام ٭ هر یک بنفشه لیک زمرات آن وگر ٭ بر داشته
ز جلوه احکام خویش کام ٭ باده نهان و جام نهان آمده پدید ٭ در جام عکس باده و در باده
رنگ جام **فصل** بعد از تنزل بمرتبه تعین ثانی تنزل است بمرتبه ارواح که آنرا عالم غیب
و عالم علوی و عالم ملکوت گویند و آن عبارت از عالمیست که اشارت حسی بدو راه نیابد
و آنرا عالم خلق و عالم سفلی و عالم ملک نیز گویند فلا اقسم بما تبصرون اشارت بعالم خلقیست
و ما لا تبصرون اشارت بعالم امر است موجودات عالم امر بر دو قسم اند قسمی آنانند که
بعالم اجسام بوجهی از وجوه تعلق ندارند بحسب تصرف و تدبیر و ایشانرا کروبیان خوانند و ایشان
دو قسم اند قسمی آنند که از عالم و عالمیان هیچ خبر ندارند هیموا فی جلال الله و جماله منذ
خلقهم و ایشانرا ملایکه مهیمه خوانند و مصطفی صلی الله علیه وسلم از ایشان خبر می دهد
ان لله تعالی ارضا بیضاء مسیرة الشمس فیها ثلثون یوما هی مثل ایام الدنیا ثلثین
مرة وهم لا یعلمون ان فی الارض خلق یعصونه و انهم لا یعلمون ان الله خلق ادم و ابلیس
و قسمی دیگر آنند که اگرچه بعالم اجسام تعلق ندارند و در [illegible] و منجذبند
اما ایشان حجاب بارگاه الوهیت اند و وسائط فیض ربوبیت و رئیس ایشان فرشته ایست
که او را روح اعظم خوانند و در ایجاز و عظیم تر فرشته ایست و باعتبار دیگر او را قلم اعلی
خوانند که اول ما خلق الله القلم و باعتبار دیگر عقل اول گویند که اول ما خلق الله العقل و
این روح اعظم صلوات الله علیه در صف اول این طایفه است و روح القدس که او را
جبرئیل گویند در صف آخر و ما منا الا له مقام معلوم و قسمی دیگر آنند که بعالم اجسام تعلق دارند
بتدبیر و تصرف ایشانرا روحانیان گویند و ایشان نیز بر دو قسم اند قسمی اول
ارواحی اند که در سماویات تصرف میکنند و ایشانرا اهل ملکوت اعلی خوانند و قسمی دیگر
آنند که در ارضیات تصرف می کنند و ایشان اهل ملکوت اسفلند و چندین هزار از
ایشان بر نوع ایشان موکل اند و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان لا بل هر

چیزی ملکی موکل است و در کلمات انبیاء علیهم السلام آمده است ان لکل شیء ملکا و از
صاحب شریعت صلی الله علیه وسلم وارد شده است ینزل مع کل قطرة ملک و اهل کشف
چنین گویند تا همت فرشته نباشد برگی از شاخ بیرون نیاید هکذا جرت سنة الله و لن تجد
لسنة الله تبدیلا و همچنین در حدیث دیگر ملک الجبال و ملک الریح و ملک الرعد و ملک البرق
و ملک السحاب آمده است و تا جمال فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء نقاب نیفکند از
روی این معنی حقیقت نتوان یافت **بیت** جسم را چون سایه دان و شخص را چون جان شمر ٭
سایه را بی شخص هرگز کی توان هستی پدید ٭ تا موجودی نبود ملکوتی جسم را خود وجودی
متصور نشود و این از اسرار سر ذکر است قل علی وجه الارض من محیط بعلمه و همچنین ارواح
ناری که ایشانرا جن و شیاطین گویند از جنس ملکوت اسفلند و بعضی از ایشانرا
بر نوع انسان مسلط کرده اند [illegible] از شعب سر قدرت و بعضی از ایشان قابل التکلیف
اند و مخاطب بوجهی که تعلقت بها الشریعة المحققة و علی الجملة پیش ائمه طریق و سادات
تحقیق در حقیقت و ماهیت ایشان اختلاف بسیار است و هر یک از مقام خود خبری
داده اند و شرح آن درازست و درین مختصر نگنجد اللهم ارنا الاشیاء کما هی و سدنا
واشغلنا بک عمن سواک **فصل** و بعد از تنزل بمرتبه ارواح تنزلیست بمرتبه مثال
که واسطه است میان عالم ارواح و عالم اجسام و جماعتی از علماء حکمت آنرا عالم
مثال گویند و بلسان شرع برزخ گویند و آنرا جنس محققان تفصیلی و بعضی آن آن
آلتست که قوای دماغی ادراک آن شرطست و از اجبال متصل میخوانند و تجسد ارواح
و تروح اجساد و تشخص اخلاق و اعمال و ظهور معانی بصور مناسب و مشاهده ذوات
مجردات در صور اشباح جسمانی همه درین عالم است و مصطفی صلی الله علیه وسلم
جبرئیل را که در صورت دحیه کلبی دید درین عالم است و مصطفی صلی الله علیه وسلم
جبرئیل را لا الیه دیدی و ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیا که مشایخ در صور اشباح
مشاهده میکنند درین عالم است و خضر را که درین عالم می بینند و صوری که در آئینها
و در چیزهای صافی می نماید همه از صور این عالم است و هر موجودی را که اینجا ماکان

۷ رهغ
آلتست که قوت دماغی در
ادراک آن شرط نیست
و آن را خیال منفصل نامند

صورتی در ین عالم مناسب این عالم هست و حکم او شامل ست جمله مراتب و افلاک
وغیرها و النفوس الانسانیة الکاملة ایضا یتشکلون فی هذا العالم باشکال غیر
اشکالهم المحسوسة وهم فی دار الدنیا ویظهرون بها علی من یریدون الظهور علیه بقوة
انسلاخهم من ابدانهم وبعد انتقالهم الی الاخرة ایضا لازدیاد تلک القوة بارتفاع
الموانع البدنیة وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء **فصل** اعلم انه لما کان عالم الارواح
متقدما بالوجود والمرتبة علی عالم الاجسام وکان الامداد الربانی الواصل الی الاجسام
موقوفا علی توسط الارواح بینها وبین الحق سبحانه وتدبیرها وتدبیر الاجسام منصوص الیه
الارواح وتعذر الارتباط بین الارواح والاجسام للمباینة الذاتیة الثابتة بین المرکب
والبسیط فان الاجسام کلها مرکبة والارواح بسیط فلا مناسبة بینهما فلا ارتباط و
ما لم یکن ارتباط لا یحصل تاثیر ولا تاثر ولا امداد ولا استمداد فلذلک خلق الله سبحانه
عالم المثال برزخا جامعا بین عالم الارواح وعالم الاجسام لیصح ارتباط احد العالمین
بالآخر فیتأتی حصول التاثر والتاثیر ووصول الامداد والتدبیر فبعالم المثال وخاصیته
یتجسد الارواح فی مظاهرها المثالیة المشار الیه بقوله تع فتمثل لها بشرا سویا والی عالم
المثال یترقی المروحنون فی معادهم الروحانیة الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور
الطبیعیة العنصریة واکتساء الارواح المظاهر الروحانیة وهکذا ههنا ان روح الانسان
مع جسمه الطبیعی العنصری الذی یدبره ویستولی علیه علما وعملا فانه لما کانت المباینة
المشار الیها ثابتة بین روحه وبدنه وتعذر الارتباط الذی یتوقف علیه التدبیر ووصول
المدد الیه خلق الله النفس الحیوانیة برزخا بین الروح المفارق والبدن فنفسه الحیوانیة
من حیث انها قوة معقولة هی بسیطة تناسب الروح المفارق ولکن من حیث انها
قوة معقولة هی بسیطة تناسب الروح المفارق ومن حیث انها مشتملة بالذات
علی قوی مختلفة متکثرة منبثة فی اقطار البدن متصرفة بتصرفات مختلفة ومحمولة ایضا
فی البخار الضبابی الذی فی التجویف الایسر من القلب الصنوبری تناسب المزاج المرکب
من العناصر فحصل الارتباط والتاثر وتأتی وصول المدد والتدبیر **فصل** ثم اعلم ان

العالم المثالی

العالم المثالی هو عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجوهر الجسمانی فی کونه محسوسا
مقداریا وبالجواهر المجرد العقلی فی کونه نورانیا ولیس بجسم مرکب مادی ولا جوهر مجرد عقلی
لانه برزخ وحد فاصل بینهما وکل ما هو برزخ بین الشیئین لا بد وان یکون غیرهما بل له
جهتان یشبه بکل منهما ما یناسب عالمه اللهم الا ان یقال انه جسم نوری فی غایة
ما یمکن من اللطافة فیکون حدا فاصلا بین الجواهر الجسمانیة المادیة الکثیفة وان کان
بعض من هذه الاجسام ایضا الطف من البعض کالسموات بالنسبة الی غیرها فلیس بعالم
عرضی کما زعم بعضهم لزعمه ان الصور المثالیة منفکة عن حقایقها کما زعم فی الصور العقلیة
والحق ان الحقایق الجوهریة موجودة فی کل من العوالم الروحانیة والعقلیة والخیالیة
ولها صور بحسب عوالمها وان اختفت وحدت القوة الخیالیة التی للنفس الکلیة المحیط
بجمیع احاطه بغیرها من القوی الخیالیات محل ذلک العالم الجسمانی لکونه اول مثال صوری
لما فی الحضرة العلمیة الالهیة من صور الاعیان والحقایق ویسمی ایضا بالخیال المنفصل لکونه
شبیها بالخیال المتصل فلیس معنی من المعانی الممکنة ولا روح من الارواح الا وله صورة
مثالیة مطابقة لکمالاته والمثالات المقیدة التی هی الخیالات متصلة بهذا العالم
مستنیرة منه کالکوی والشبابیک التی یدخل منها الضوء فی البیت ولکل من الموجودات
التی فی عالم الملک مثال مقید کالخیال فی العالم الانسانی سواء کان فلکا او کوکبا
او عنصرا او معدنا او نباتا او حیوانا غایته ما فی الباب انه فی الجمادات غیر ظاهر
کظهوره فی الحیوانات قال سبحانه وتعالی وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن
لا تفقهون تسبیحهم وقد جاء فی الخبر الصحیح ما یؤیده ذلک من مشاهدة الحیوانات امورا
لا یشاهدها من بنی آدم الا ارباب الکشف اکثر من ان یحصی وذلک التسبیح لا یمکن
ان یکون فی المثال المقید والله تعالی **فصل** اعلم وعلیک ان تعلم ان البرزخ الذی
یکون الارواح فیه بعد المفارقة من النشأة الدنیاویة هو غیر البرزخ الذی بین الارواح
المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دوریة والمرتبة التی قبل النشأة
الدنیاویة هی مراتب التنزلات ولها الاولیة التنزلات والتی بعدها من المراتب المعارج

والعاد الاخروية والبقاء والصور التي في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة
في النشاة الدنياوية بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون كل منهما عين الآخر لكنهما يشتركان
كلهن في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي مشتملا على مثال صور العالم وقد صرح
الشيخ رض في الفتوحات بان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني
بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني
اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول لذلك يشاهد كثير منا البرزخ
الاول فيعلم ما يقع في العالم من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والله
هو العليم الخبير **فصل** وبعد از تنزل بمرتبه مثال تنزليست بمرتبه اجسام وآن بر دو قسم است
علويات وسفليات اما علويات چون عرش وكرسي وسموات سبع وثوابت
وسيارات باتفاق اهل كشف عرش وكرسي را طبيعي گويند نه عنصري واصلا
قابل كون وفساد وزوال نيستند چه سطح كوري زمين بهشت است وعرش
سقف بهشت چنانكه صريح حديث نبوي صحيح ودلالت نص قرآن عزيز بيان ناطق
است وديگر سموات قابل فساد وخرق والتيام اند واما سفليات چون بسايط عنصري
وآثار علوي مانند رعد وبرق وابر وباران ومركبات چون معادن ونباتات وحيوانات
وبدانكه انسان كه اشرف عالم عناصر است در عموم وخصوص ودر ادراك اكثر اين احكام
مشترك اند اما حقايق ملكوت جز خواص را بدان اطلاع نبود وهمچنين عوالم ديگر كه توابع
عالم اجسام اند چون حركت وسكون وثقل وخفت ولطافت وكثافت والوان
واضواء واصوات وروايح وانواع واصناف وهم ازين قبيل عوالم ديگر هست كه تابع
عالم ارواح است **فصل** ظهور الوجود في عالم الارواح اتم من ظهوره في عالم المثال
ثم عالم المثال ثم عالم الاجسام وفي هذا العالم تم ظهور الوجود ولعلم ارادوا بتمامية
ظهور الوجود والكمية في المرتبة الاخيرة ان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولا
على سبيل التفصيل ومحسوسا او موهوما ومحسوسا بالحواس الظاهرة فان خواص الوجود
وآثاره يكون فيه اكثر واكمل مما لا يكون مدركا بجميع هذه الوجوه وعلى ان من البين ان

الانية المدركة المتفرقة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة والانسان المكمل
لا يكون الادراك الحسي وما يلزمه من الفيوض الحاصلة له مما لغا لسائر الضروب الباقية
فصل لما كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية احكام الوحدة فيها غالبة على احكام
الكثرة بل كانت احكام الكثرة مستجنة بمقتضى القهر الاحدي في مقام الجمع المعنوي ثم ظهرت
في مظاهر متفرقة غير جامعة من شان مظاهر هذه العوالم الغيبية على سبيل التفصيل و
التفريق وبحيث غلبة الكثرة في احكامها على احكام الوحدة وخفي هناك امر الوحدة
بحسب اقتضاء التفريق العلمي والتفصيل العيني اراد ان يظهر ذاته في مظهر كامل يعم
سائر مظاهر النورية والمجالي الظلية ويشتمل على جميع السرية والجهرية ويحتوي على جملة الدقائق
البطنية والظهرية فان تلك الهوية الواجبة لذاتها انما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكا
غير زائد على ذاتها ولا متميز عنها لا في التعقل ولا في الواقع وهكذا تدرك صفاتها واسمائها
نسبا ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت
بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعددة منفصلة
في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة لم تدرك ذاتها وحقيقتها من
حيث انها جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والاسماء الالهية فان
ظهوره في كل مظهر ومجلى معين انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق
سبحانه في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط
فعلي نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبي فانبعث انبعاثا اراديا الى مظهر كلي
والكون الجامع الحاصر للامر اللائق وهو الانسان الكامل فانه الجامع بين مظهرية
الذات المطلقة وبين مظهرية الاسماء والصفات والافعال بما في نشأته الكلية
من الجمعية والاعتدال بما في مظهريته من السعة والكمال وهو الجامع ايضا بين مرتبتي
الجمع والتفصيل محيط بجميع ما في سلسلة الوجود ليظهر فيه بحيث يدرك ذاتها حيث ما
ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة والجهة الكاملة الحقيقة الانسانية الكمالية حاصرة
لجميع المظاهر في كل المراتب فان المرتبة الاولى اعني التعين الاولي يوجد فيها العلم بالذات

و لسایر الصفات و التعینات و الماهیات علما اجمالیا غیر تفصیلی و فی المرتبة الثانیة
اعنی التعین الثانیة یوجد فیها العلم بالجمیع علما تفصیلیا و فی سایر المراتب اعنی المرتبة
الروحانیة و المثالیة و الحسیة یوجد تلک المعانی وجودا عینیا تفصیلیا و فی المرتبة الانسانیة
الکمالیة یوجد جمیع ما فی هذه المراتب لاشتمالها علی معنی الاحدیة الجمعیة الحقیقة التی لا یتصور
الزیادة علیها من جهة التمام و الکمال فظهر ان الصورة الکاملة الالهیة الظاهرة بحسب جمیع
هذه المظاهر لا یمکن ظهورها من حیث هی کذلک الا فی هذا المظهر و لهذا یندفع ما یقال لما کان
حقیقة الحق و صورة الحقیقة هی الوجود و المتعین بجمیع التعینات و سایر الصفات و الاضا
فات صح ان یکون مظهرها مجموع اجزاء العالم الکبیر الواحد بالموضوع و بالهیئة الصوریة لا
جمعیة المبالغة مثل مجموع الانسان المتألف من النفس المجردة و القوی الجسمانیة
و البدن المادی   آدمی مرکب است از جمیع عوالم و اکمل موجودات است و نیز
اهل بصیرت میان او و میان حق سلطانیست و اسطه نیست و مقصود بعد افعال اوست
الامقربان ملاء اعلی که متشبع اند و سر لولاک لما خلقت الافلاک در حق سید المرسلین
امده است صلوات الله و سلامه علیه و عند ذوی البصایر و التحقیق مقرر است و تخصیص او
بدین معانی از برای آنست که باتفاق اهل کشف و عظمای اهل مشاهده او اول او لین
و آخرین است و اگر نه مطلق اهل معرفت محبوبان جناب ازلند کنت کنزا
مخفیا فاحببت ان اعرف یقین بدان که ما چندین عجایب   برای یکدل مینا
نهادیم   فرستادیم آدم را بصحرا جمال خویش بر صحرا نهادیم   مرتبه انسان
کامل عبارتست از جمیع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئیه
و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این مرتبه را مرتبه عمائیه نیز گویند از برای
مشابهت این مرتبه بمرتبه الهیه و فرق میان این دو مرتبه ربوبیت و مربوبیت است
و لهذا ابن زاد خلافت حق و مظهر و مظهر صفات و اسماء صفات و اسماء جناب مطلق
اوست   بو بقیمت برابر جانی   جگر قدر خود نمیدانی فالانسان الکامل
هو خلیفة الحق سبحانه و هو الذی یظهر فیه الکل من حیث هو کل و ظهور الکل من حیث

هو کل لا یکون فی الکل و لکن الکل له ثلث مراتب اولی و هی مرتبة جمع الجمع و الاحدیة
و هی الحقیقة الالهیة الانسانیة التی حذی آدم علیه الصلوة و السلام علیها و الثانیة
صورة التفصیلی الالهی الانسانی اعنی العالم بشرط وجود الانسان الکامل فیه و الثالثة
صورة احدیة جمیع الجمع الانسانی و ظهور الکل فی مرتبة جمع الجمع الاحدی لا التفصیل فیه
و له مراتب الاجمال و ظهور الکل التفصیلیة فرقانی و الکل ظاهر فیها ما الکل فی الکل لا فی
کل واحد بظهور الکل فی مرتبة صورة واحدیة جمع الجمع الانسانی ظهور کل جامع بالقوة
و فقه بالتفعل فی کل زمان بالتدریج کما قال المترجم   تجمعت فی فؤاده همم
ملاء فؤاد الزمان احداها فان اتی دهرها منه اوسع من فی الزمان ابدا لها تعین اول
مرتبه جمع و اجمالست و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیل نیست که او را التعین ثانی
خوانند و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالیست که او را قلم اعلی خوانند و این جمع و اجمال
را تفرقه و تفصیل است که او را لوح المحفوظ خوانند بما اشتمل علیه من الارواح و الملکیه
و این تفرقه را جمع و اجمالیست و آن عین سحرالی و این جمع و اجمالی را تفرقه و تفصیلات
له عبارت از عرش و کرسی و جمیع صور مثالیه است و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالیست
که او را عنصر اعظم خوانند و تفرقه و تفصیل و ارکان اربعه سموات سبعه و مولدات ثلثه است و این
تفرقه و تفصیل را جمع حقیقی و اجمال غائی است که آن صورت آدم علیه السلام و تفرقه
و تفصیل او من حیث کلیات ما کان معناه و صورته جامعا لها و انما کان حقایق الخلفاء
و الکمل و صورت جمعیة الجمع او احدیة جمع تفرقتهم الحقیقی تابعهم و متبوعهم انما کانت الصورة
المحمدیة الاکملیة و معناه و حقیقة الاجمعیة و تفرقه و تفصیل این احدیة جمعیة حقایق کمل
خلفا و اقطاب و ابدالست و من کان تحت حیطة کل واحد منهم من هذه الامة المحمدیة
علی صاحبها افضل الصلوة و التحیة فصل از تقریر این معانی و تمهید این مبانی و میان
مراتب حضرات و شرح درجات بعضی از اسماء و صفات و ذکر تنزلات وجود تا آخر
انواع عالم شهود و چون آفتاب روشن میکرد   کین مختلفات
جمله از یک اصل است   وین جمله حکومتها از آن بیچونست   حضرت مولوی

قدس سره میفرماید قطعه کاروان غیبی آید بعین لیک از این فرستان نهان
آید همی بعضی رویان سوی شهرستان کی روند بلبل اندر بوستان آید همی
پهلوی نرگس و بید یاسمین گل بغنچه خوش دهان آید همی این همه رمزست و مقصود
این بود کان جهان در این جهان آید همی همچو روغن در میان جان شیر لامکان اندر
مکان آید همی همچو عقل اندر میان خون و پوست بی نشان اندر نشان آید
همی **فصل** از غیب مطلق آخرین مرتبه مظاهر حق یک وجود است که بحسب اختلاف
تجلیات و تعینات مسمی بمراتب و حضرات گشته است و این تعینات اعتبارات
محضه و اضافات صرفه است چنانکه اگر واحد را ربع اربعه و ثلث ثلثه و نصف اثنین
گویند این نسب و اضافات قادح در احدیت او نیست همچنین اطلاق اسما و مراتب
و حضرت باعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات مانع احدیت او نیست
قطعه چه رنگی نیست نقش این عالم بازیی و بعالمی مفروش گل این باغ را تو همی غنچه
سر این کنج را تو همی سر نوش پرده بردار تا ببینی خوش دست یازد و دست کرده در
آغوش آن شناسد حدیث این دل مست که از آن باده کرده باشد نوش
موجب مباعدت و دوری سالک بغیر از این نسبت وهمی و احکام امتیازی که حقیقت خود را
بدان محفوف گردانیده و مدارک خلایش را بدان مغشی ساخته امر دیگر نیست شعر
توهمت قدما ان لیلی تبرقعت ان لنا فی السبین ما یمنع اللثما فلا هی و الله ما
مانع سوی ان عینک عن حسنها اعمی معشوقه عیان بود نمیدانستم با ما بمیان
بود نمیدانستم گفتم بطلب مگر بجایی برسم خود تفرقه آن بود نمیدانستم لیس حال
ما یطلق علیه السوی و الغیر الا کحال الامواج علی البحر الزخار فان الموج لا شک انه غیر الماء
عند العقل من حیث انه عرض قایم بالماء و اما من حیث الوجود فلیس شیء غیر الماء فمن
وقف عند الامواج التی هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الذی
یتموج بظهر من غیبه الی شهادته و من باطنه الی ظاهره هذه الامواج یقول بالامتیاز
بینها و بین الغیر و السوی و من نظر علی البحر و عرف انها امواجه و الامواج الا تحقق

لها بانفسها

لها بانفسها قائل بانها اعدام ظهرت بالوجود فلیس عنده الا الحق سبحانه و ما سواه عدم
تخیل انه موجود و متحقق فی وجوده و خیال محض و المتحقق هو الحق لا غیر کذلک قال الشیخ قدس سره
الان کما کان عند سماعه حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم کان الله و لم یکن
معه شیء و الله در الشیخ موید الدین الجندی حیث قال البحر علی ما کان فی
قدم ان الحوادث امواج و انهار لا یحجبنک اشکال تشاکلها عمن تشکل
فیها فهی استار موجهای که بحر هستی راست جمله مراتب حیات بود گر چه آب و
حباب باشد و در حقیقت حباب آب بود پس زین روی هستی اشیا
راست چون هستی سراب بود الوجود العارض للممکنات المخلوقة لیس مغایرا للو
جود الحق الباطن عن الاعیان و المظاهر الا بنسب و اعتبارات کالظهور و التعین و
التعدد الحاصل بالاقتران و قبول حکم الاشتراک و نحو ذلک من النعوت التی تلحقه بوا
سطة التعلق بالمظاهر فللوجود اعتباران من حیث کونه وجودا فحسب و هو الحق و انه من
هذا الوجه لا کثرة فیه و لا ترکیب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و رسم و لا حکم بل وجود بحت و الا
اعتبار الاخر من حیث اقترانه بالممکنات و نشر نوره علی الاعیان الموجودات و
هو سبحانه اذا اعتبر تعین وجوده مقیدا بالصفات اللازمة لکل متعین من الاعیان ا
لممکنة فان ذلک التعین و التشخص یسمی خلقا و سوی و یضاف الیه سبحانه اذ ذاک کل
مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم لی حبیب قد سمی باسم کل من سمی فاما عوذ ذاک الحب
فی صریح او معنی ست اعنی برباب بهند و بسلمی غیره فاعتبروه فهو الاسم و المسمی و ذلک
بسریانه فی کل شیء و هو الذی المقدس عن التجزی و الانقسام و الحلول فی الارواح و
الاجسام و لکن کل ذلک متی احب و کیف شاء و هو فی کل وقت و حال قابل لهذا الحکمین
المذکورین المتضادین بذاته الا بامر زاید علیه اذ اشاء ظهر فی کل صورة و ان لم یشاء
لا یضاف الیه صورة لا یقدح تعینه و تشخصه بالصور و الضافة نعوتها فی کمال وجوده
و عزته و قدسه و لا بها فی ظهوره فی الاشیاء و اظهاره تعینه و تقیده بها و باحکامها
من حیث علوه و اطلاقه عن کل القیود و عباراته انه عن جمیع ما وصف الوجود

بل سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقايق وتخالف من وجه فيا تلف بين ما تنافر وتباين
متخالف حقيقة الحروف الف مشكله باشكال مختلفة في اللفظ والخط فني آية بغير
لمن سبروا آية تاملي انه على الوجود المطلق الذي حواصل الموجودات المقيدة لا فيه فيه و
لا ظهور له الا في ضمن وجود مقيد وحقيقة المقيد هو المطلق مع قيد وحقيقة جميع اجزاء الوجود
وجود واحد ظاهر ست تعينا تها محجب بها كظهور الالف بالحروف احتجابها باشكالها من
كاشفه الله بحقيقة الوجود المطلق اغناه عن تعلم حقايق وجود الاشيا آنكس اغناه عن
تعلم حقايق الحروف بعد ما اراه حقيقة الالف وللشيخ عز الملة والدين محمود الكاشي شارح
القصيدة العارضية في هذا المعنى ول كفت مرا علم لدنی هوس ست تعليم
كرت بدين دست رس ست كفتم كه الف كفت دكر كفتم هيچ در خانه اكر كس ست يك
حرف بس ست وكما ان في الحروف التوحيد واحتجاب الوحدة بالكثرة وكذلك في
الاعداد لان الاعداد هو الواحد المتحجب بلباس العدد الا ترى ان العدد ملتيم من مادة
هي الواحد وصورت هي الوحدة اما كون مادته من الواحدات ولا ريب فيها واما وحدة
صورته فلان كل عدد واحد من جنسه كالاثنين والثلثة والاربعة كل منها فرد من افراد
العدد عن نظر القاصرين كيلا يحظى برويته الا انظار ارباب البصيرة النافذة عن سحاب
الحكمة والشيخ المذكور قطعه كثرت جونيك مى نكرى عين وحدتست مارا شكى نماند
ترا كر درين شكيست در هر عدد ز روى حقيقت چه بنكرى كر صورتش يكى نبود مى نياورم
از يكيست كمل ما يحتوى عليه الجهات كان في قوته ان يظهر في الاعيان فظهر بنفسه او توقف
ظهوره على شرط او شروط عارضة وخارجة عنه ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزم الفعل
وصف ذات او صاف اليه شيء منها يقتضيه لذاته فانه لا يمتنع ان ينفي عنه تلك الاوصاف
مطلقا وتنزه عنها ويستبعد في حقه ويستنكر ولا ان يثبت له الشرط او بشرط مقتضيه
عنه ايضا كذلك شيء له في الحالتين وعلى كلا التقديرين او صاف كمال لا نقص لفضله
الكمال المستوعب المحيط والسعة التامة مع فرط النزاهة والبساطة ولا يقاس غيره
بما يوصف تلك الاوصاف عليه لا في ذم ان اقتضاه بعض تلك الاوصاف التي يطلق

اى لانها من حيث الثبوت وقابل بمعناه الكمالات والوجود مطلق الثابت وسو الكامل ومن حيث الامور ذاتى الاشياء والوجود هو وبساطة هو هم

عليها لسان

عليها لسان الذم او كلها ولا محمدت فان نسبة تلك الاوصاف واضافتها الى ذات
شانها ماذكرنا في لف نسبتها الى ما يغايرها من الذوات والشروط اللازمة لكل الاضافة
بتعذر وجه انها في المقيس عليه وهذا الامر الشايع في كل ما لا يحصى سواء كان تحقيقه بنفسه
لحق سبحانه او لغيره كالارواح والملائكة وهذه قاعدة من عرفها او كشف له عن سرها
عرف سر الآيات والاخبار التي توهم التشبيه وعاين الامر كما ذكر مع كمال التنزيه
نور وجود حق سبحانه وتعالى ولله المثل الاعلى بمثابة نور محسوس ست و حقايق و اعيان
چون الوان مختلفه همچنانكه غاييد كه الوان نور بحب الوان زجاجيست كه حجاب اوست
وفي نفس الامر او را لونى نيست تا اكر زجاج صافيست وسفيد نور در روى صافى وسفيد
مينمايد مع ان النور في حد ذاته واحد بسيط محيط ليس له لون ولا شكل همچنين نور وجود حق
با هر يك از حقايق واعيان ظهوريست اكر آن حقيقه صاف ست قسبت بساطت نوريت
وصفا چون اعيان عقول و نفوس مجرده نور وجود در ان مظهر در غاية صفا و نوريت و
بساطت نمايد واكر بعيد است چون اعيان جسمانيات نور وجود در ان كثيف نمايد
با انكه في نفسه كثيف ست ونه لطيف بس او ست تعالى وتقدس كه واحد حقيقى ست
منزه از صورت وصفت و لون وشكل و رحضرت احدية وهم او ست كه در مظاهر
متكثرة وبصور مختلفه ظهور كرده وبتجلى اسمائى وصفاتى وافعالى خود را بر هر جز جلوه داده
وهذا بعينه كما انك لو قلت ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس وان
قلت ليس باخضر ولا ذي لون لما اعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقل
الصحيح اعيان همه شيشهاى كوناكون بود كافتاده دران پرتو خورشيد
وجود هر شيشه كه بود سرخ يا زرد كبود خورشيد دران هم بهمان رنك نمود
المسماة موجودات العينيات شئون سبحانه وهو والشئون حقايق الاسماء والاحبلى
عين شبوته التي تمتز عنه الا بمجرد تعينها منه من حيث هو غير متعين والوجود المنسوب اليها
عبارت عن تلبس شئونه بوجوده وتعدد ها واختلافها عبارة عن خصوصياتها المتميز
في غيب هويته ولا موجب لتلك الخصوصيات لانها غير مجهولة ولا يظهر تعددها الا بتنوعاة

ظهوره لان تنوعات ظهور ذاته في كله منها هو المظهر لا عانها ليعرف البعض منها من حيث
تميزه البعض ومن اي وجه يتحد وفلا يغايره ومن انه يتميز فليسع غيرا وسوى وان شئت
فقل كان ذلك ليثبت به خصوصيات ذاته في كل شان من شئونه ومثال هذا التقلب
في الشئون والله المثل الاعلى تقلب الواحد في مراتب الاعداد لاظهار احيانها ولاظهار حيثية
من حيثيات الواحد العدد وفضل العدد الواحد بمعنى ان ظهوره في كل مرتبة بما يتميز في حق
الحق شانا كما اخبر سبحانه من نفسه كالف ظهوره في مرتبة الاخرى ويتبع كل الظهور من حيث
كل شان من الاسماء والاوصاف والاحوال والاحكام لمقدار سعة ذلك الشان وبقدره
على تجزء من الشئون فكل ما يري ويدرك باي نوع كان من انواع الادراك فهو حق ظاهر بحسب
شان من شئون الغاصية بتنوعه وتعدده ظاهرا من حيث المدارك التي هي احكام تلك
الشئون مع كمال احديته في نفسه احدية الاحدية التي هي منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة
وتركيب وظهور وبطون ولواحد منهم قدس الله اسرارهم   درباغ اگرچه لاله خود
رو بود   سرو وسمن ونسرين خوش بود   در بحر اگرچه موج نو بر نو بود   چون نیک ببینم
آنهم خود او بود   وصل اعلم ان الوجود كما انه من حيث حقيقته واحدة غير منقسم فكذلك من
صورت هو واحد منعوت في الفواصل المتعددة لهذه الصورة العامة الوجودية المشار اليها
المشهودة للكل معان مجردة يظهر اثرها لا عينها والظاهر العيني ليس الا صورة واحدة و
طلبة واحدة لا يحكم عليها بالانقسام الا من حيث احكام هذه المعاني الموجبة تميز المظاهرة
المتعددة في الامر الواحد الغير المنقسم في ذاته انقسام تجزية وتبعيض فالوجود رق واحد
منشور والفواصل برازخ معقولة ذات احكام مشهودة بعينها وهذه الفواصل البرزخية هي
الشئون الالهية وهي على قسمين تابعة ومتبوعة والمتبوعة على قسمين تامة الحيطة وغير
تامة فالتابعة اعيان العالم والمتبوعة التي ليست تامة الاحاطة هي اجناس العالم واصوله
واركانه وان شئت سميها الاسماء التي لعبة التفصيلية وانت صادق والمتبوعة التامة
الحيطة والحكم اسماء الحق وصفاته وفي التحقيق الاوضح فالجميع شئونه واسماؤه من حيث
هو وشان او ذو شئون فتسميته ذاتا هو باعتبار ظهوره في حالة من احواله التي يتبعها الا

كاملا مرادها من الوادي في النظر والتنفس ... وكالقواعد ... والثاني ... لطف ... وحسن ... ذلك منه

الاحوال الباقية لها واحواله وان كانت كما قلنا بعضها تابعة وبعضها متبوعة وحاكمة
ومحكومة فان كلا منها من وجه له الكل بل هو عينه وتسمية الله تعالى هو باعتبار تعينه في شانه
الحاكم فيه على شئونه القابلة منه احكامه واثاره وتسمية الرحمن مع عبارة انبساط و
جوده المطلق على شئونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس الوجود والرحمن الحق من كونه
وجوده منسوبا على كل ما ظهرت ومن حيث كونه ايضا باعتبار وجوده له كمال القبول لكل
حكم في وقت بحسب كل مرتبة وحالمة على كل حال وتسمية رحيما هو من كونه مخصصا لانه
خصص بالرحمة العامة لكل موجود فتم تخصصه وظهوره سبحانه من حيث الحال المستلزمة
الاشتراف على الاحكام المتصلة من بعضها بالبعض تبعية ومتبوعية وتاثيرا وتاثرا كما
قلنا واجتماعا وافتراقا وتناسب وتباين واتحاد واشتراك يسمى علما ومن تلك الحيثية
وباعتبار كونه مدركا نفسه وما انطوت عليه في كل وجه يسمى نفسه عالما والسر الثاني الذاتي
الشرطي من حيث التنزه عن الغيبة والحجب ودوام الادراك المتعدي حكمه الى ساير الشئون
يسمى حيوة وهو الحي بهذا الاعتبار والميل المتصل من بعض الشئون بسر الارتباط بشئون اخر
يوجب حكم المناسبة الثابتة في البين المرجحة تغليب بعض الشئون على البعض واظهار
التخصيص الثابت في الحالة المسماة علما لتقدم ظهور بعض الشئون والاظهار التخصيص الكلي
الى على البعض يسمى ارادة وهو من حيثما يكون مريدا والحالة التي من حيث ليظهره
في احواله بترتيب يقتضيه التخصيص المذكور والنسب المتفرعة عن كل الحال منها يسمى قدرة
وهو من حيثما يكون قادرا وانتظم امر الوجود وارتبط وزهق الباطل وسقط وبافتح
لك بابه ولا يطرقه الا نذر من اهل العناية الكبرى فان كنت ممن تستحق مثل هذا
فلج وافتح بهذا المجمل مفصله وكف بكليتك لله فمن كان الله كان الله له
بر طالبان حق پوشیده نماند که بمجرد حفظ مقامات ارباب توحید وتحصیل معانی آن
اکتفا کردن وانزا مرتبه از مراتب کمال شمردن غایت خسران ونهایت حرمانست
علمی که درون خون جگر باید خورد   حفظ وادب وکتابی که دارد سود نه هر که از نشات
صوفیه تعبیر کند صوفی مشاهده باشد ونه هر که از معارف ارباب توحید دم زند عارف

موحد کرده مثنوی این همه گفت کونی توحید است راه وحدت بترک و تفرید است
سخن وحدت همچو سراب از سراب ای پسر که شد سیراب سخن وحدت انکه از عالم
زان چه تمیز و بگیزید نامی ورضوان الله علی الشیخ الربانی اوحد الدین الکرمانی حیث
قال اسرار حقیقت نشود حل بسوال نی نیز بدریا جس حشمت و مال تا دیده و دل خون
نکنی پنجه سال هرگز ندهند راه ستای قال بحال لیس خابر و احب الله اهل کلمات
قدسیه ارباب مواجد تا کاذب از صادق جدا شود و مقلد از محقق ممتاز گردد و هر کس
بواسطه گفت و گوی این سخنان و بهند ار ادراک معانی آن بخود گمان کمال نبرد و خود را
از زمره ارباب توحید نشمرد قال صاحب ترجمة العوارف قدس سره توحید
را مراتبست اول توحید ایمانی دویم توحید علمی سیم توحید حالی چهارم الهی اما توحید ایمانی
آنست که بنده بتفرد وصف الهیت و توحید استحقاق معبودیة حق سبحانه و تعالی
بر مقتضای اشارت آیات و اخبار تصدیق کند بدل و اقرار دهد بزبان و این توحید
نتیجه تصدیق مخبر و اعتقاد صدق خبر باشد و مستفاد بود از ظاهر علم و تمسک بدان خلاص
از شرک جلی و انخراط در سلک اسلام فایده دهد و متصوفه بحکم بضرورت ایمان با
عموم مؤمنان مشترک است اما توحید علمی که آنرا علم الیقین گویند و آنچنان بود که بنده
در بدایة طریق تصوف از سر یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق نیست الا خداوند
تعالی و جمله ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال او محو و ناچیز
داند هر ذاتی را فروعی از نور ذات مطلق شناسد و هر صفتی را پرتوی از نور صفات
مطلق داند چنانکه هر جا علمی و قدرتی و ارادتی و سمعی و بصری یابد آنرا اثری از آثار
علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر الهی داند و علی هذا در جمیع صفات و افعال و این
مرتبه از اوایل مراتب توحید اهل خصوص و متصوفه است مقدمه آن تا ساقه توحید
عام پیوسته و مشابه این مرتبه مرتبه ایست که کوته نظران آنرا توحید علمی خوانند و نه توحید
علمی بود بلکه توحیدی باشد رسمی ساقط از درجه اعتبار و آنچنان باشد که شخصی از
سر ذکاء و فطنت بطریق مطالعه یا سماع تصویری کند از معنی توحید و رسمی از صورت علم

توحید در ضمیر او مترسم گردد و دایم بدو در اثنای بحث و مناظره گاه گاه سخنی بی مغز
گوید چنانکه از حال توحید هیچ اثر در وی نباشد و توحید علمی اگر چه فرود مرتبه توحید حالیست
و فرجی ان همراه بوده و مزاجه من تسنیم عینا یشرب بها المقربون و صرف
شراب ایشان نوشته است از این جهت صاحب آن بیشتر از ذوق و سرور بود و بنایر
مزج علم بعض از ظلمات رسوم او مرتفع شود چنانک در بعض تصاریف بر مقتضای
علم خود عمل کند و وجود اسباب که روابط افعال الهی اند در میان نه بیند اما اکثر
احوال و اوقات بسبب بقایای ظلمت وجود از مقتضای علم خود محجوب شود و بدین
توحید بعضی از شرک خفی بر خیزد اما توحید حالی آنست که حال توحید وصف لازم
ذات موحد گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او الا اندک بقیه در غلبه اشراق
نور توحید متلاشی و مضمحل شود و نور علم توحید در نور حال او مستتر و مندرج گردد
بر مثال اندراج نور کواکب در نور آفتاب فلما استبان الصبح ادرج ضوءه
باسفاره انوار نور الکواکب و درین مقام وجود موحد در مشاهده جمال
واحد چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات واحد در نظر شهود او نیاید
تا غایتی که این توحید صفت واحد بیند نه صفت خود و این دیدن را هم صفت او بیند او
هستی او بدین طریق قطره وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق عین جمع
شود و از اینجاست قول جنید قدس الله سره التوحید معنی یضمحل فیه الرسوم و یندرج
فیه العلوم و یکون الله کما لم یزل و قول ابن عطا رح التوحید نسیان التوحید التوحید
فی مشاهدة جلال الواحد حتی یکون قیامک بالواحد لا بالتوحید و منشاء این توحید نور
مشاهده است و منشاء توحید علمی نور مراقبه است و بدین توحید اکثری از رسوم بشریت
منتفی شود و بر مثال نور آفتاب که وقت غلبه ظهور او بیشتر اجزاء ظلمت از روی زمین بر
خیزد و بتوحید علمی بعضی از آن رسوم مرتفع گردد بر مثال نور ماهتاب که بظهور نور او
بعضی از اجزای ظلمت منتفی شود و اکثری همچنان باقی مانده و سبب وجود بعضی از
بقایای رسوم در توحید حالی آنست تا صحه ترتیب افعال و تهذیب اقوال از موحد

ممکن بود و بدین جهت در حال جبوت حق توحید چنانکه باید گزارده نشود و از اینجاست
قول استاد ابو علی دقاق رح التوحید غریم لا یقضی دینه وغریب لا یودی حقه و بدین
توحید میسر آنرا از رنگ خفی برخیزد و خواص موحد ابراد در حال صحوه از حقیقت توحید حرفی بیکبار
آثار رسوم وجود در و مبتلا شود گاه گاه لمحه بر مثال برق خاطف لامع گردد و فی الحال منتفی
شود و بقایای رسوم دیگر باره معاودت کند و درین حال بکلی بقایای زنگ خفی مرتفع گردد
ورای این مرتبه در توحید آدمی را مرتبه دیگر ممکن نیست و اما توحید الهی آنست که حق سبحانه
وتعالی در ازل الآزال بنفس خود نه بتوحید دیگری همیشه بوصف احدانیت و نعت فردانیت
غیبت منعوت و موصوف بود کان الله ولم یکن معه شیء واکنون همچنان بر نعت
ازلی واحد و فردست الآن کما کان و تا ابدالآباد هم برین وصف بود و کل شیء هالک
الا وجهه نگفت یهلک تا معلوم شود که وجود همه اشیا در وجود او امروز هالکست
و حواله مشاهده این حال بفردا در حق محجوبانست و الا ارباب بصایر و اصحاب مشاهدات
که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته باشند این وعده در حق ایشان علی الدوام نقدست
یوم بیرون نه بعید او بتر و نه قریب حاضرت فردانیست قدر و احدانیت او خود غیر را در وجود
محال بداو و انیست حق توحید و این توحیدست که از وصمت نقصان بریست و توحید
ملائکه و آدمی بسبب نقصان بریست و توحید ملایکه و آدمی بسبب نقصان وجود ناقص آمد
و شیخ ابو اسمعیل عبدالله انصاری قدس الله روحه درین معنی گفته ما وحد الواحد من واحد
اذ کل من وحده جاحد توحید من ینطق عن نعته عاریة ابطلها الواحد توحیده ایاه توحیده
ونعت من ینعته لاحد و فی شرح منازل السایرین للشیخ عبدالرزاق الکاشی رحمه الله
یعنی ما وحد له الحق تعالی حق توحیده احد او کل من وحده اثبت فعله و رسمه بتوحیده فقد
جحد باثبات الغیر اذ لا توحید الا بفنا الرسوم والآثار کلها توحید من ینطق عن نعته
عاریة اذ لا نعت فی الحضرة الاحدیة ولا نطق ولا رسم لشیء والنطق والنعت یقتضیان
الرسم وکل ما یشم رایحة الوجود فهو للحق عاریة عند الغیر فیجب علیه ردها الی مالکها حتی یصح
التوحید و یبقی الحق واحدا احدا فلذلک ابطل الواحد المحقق تلک العاریة التی هی الک

التوحید مع بقاء رسم الغیر فانه باطل فی نفسه فی الحضرة الاحدیة توحیده ایاه توحیده ای
توحید الحق ذاته بذاته هو التوحید الحقیقی ونعت من ینعته لاحد وصف الذی یصفه بوانه
مشرک جایر عن طریق الحق مایل عنه لانه اثبت النعت ولا رسم لشیء فی الحضرة الاحدیة فلا
یکن احدیته واکنون چون بمدد توفیق الهی و تایید نامتناهی تقدیم آنچه درین مقدمه واجب
بود بوقوع پیوست و نصیب بحه درین دیباجه مناسب می‌نمود بحصول انجامید وقت
که در مقصود شروع کنیم و بشرح موعود رجوع نماییم والتکلان علی الملک المستعان انه ولی الا
جابة والاحسان شیخ امام محقق و عالم راسخ مدقق مظهر حکم الهی مظهر اسرار نامتناهی
محی الملة والدین ابو عبدالله محمد بن علی العربی الطائی الحاتمی الاندلسی رض و ارضاه جعل
اعلی الدرجات مثواه میفرماید

بسم الله الرحمن الرحیم

فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة فص الشیء خلاصته و زبدته و فص الخاتم ما یزین به الخاتم و
یکتب علیه اسم صاحبه قال ابن السکیت کل ملتقی عظمین فهو فص والحکمة هی العلم بحقایق
الاشیاء و اوصافها و احکامها علی ما هی علیه و بالاقوال والافعال الارادیة علی وجه
یقتضی سدادها والالهیة اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات کلها پس فص حکمت کلمه
الالهیة عبارت بود از خلاصه علوم و معارفی که متعلق باشد بمرتبه الوهیت با جود
عبارت بود از محل انتقاش آن علوم و معارف که دل انسان کاملست فان الفص
کما انه قد انطوی علی قوسی حلقة الخاتم واشتمل علی احدیة جمعیتها او کما الختم بما ینطبع
فیه من الصور و یعرب علی کلیتها و کی انه تابع لقالبه من الخاتم فی التربیع والتثلیث
والتدویر و غیرها و مستتبع لما یرد علیه کذلک قلت الانسان الکامل له الانطواء علی
قوسی الوجوب والامکان والانطباق علی احدیة جمعیتها وله ان یعرب عما فیه من صور
الحقایق و ینبئ علی احدیة جمعها و کذلک صورت تابعة لمزاج الشخص کما ان له ان یستتبع
تجلی الحق و یصوره بصورته علی ما نص علیه الشیخ رض فی الفص الشیثی من فصوص الحکم و می باید
که فص حکمت الهیه عبارت بود از احدیت جمع آن علوم و معارف مذکور بنا علی ان
احدیة جمع الاشیاء زبدتها و خلاصتها او علی ان الفص الذی هو ملتقی قوسی حلقة الخاتم

او ملتقى قوسى حلقة الى تم او ملتقى كل عظمين بمنزلة احديه جمعيتهما فالحاصل ان خلاصة
العلوم والمعارف المتعلقة بمنزلة الالوهية او المحل القابل لها او احديه جمعهما متحققة في
كلمة ادمية والمراد بالكلمة في كل موضع من هذه الكتاب على النهج المذكور فيه من حيث جمعية
وخط المتعين له ولازمه من الحق سبحانه وهي في عرف التحقيق عبارة عن هيئة اجتماعية حرفية من
حروف النفس الرحماني پس برين تقدير همه موجودات كلمة الله باشند كما قال سبحانه وتعالى
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية وموجودات را از ان سبب كلمات خوانند كه
مشابهتى دارد بكلمات لفظية انسانية چه اعيان موجوده عبارتست از تعينات واقعه در
نفس رحماني كه عبارتست از انبساط وجود وامتداد اوست بسبب مرور او بر مراتب
چنانكه كلمات لفظية عبارتست از تعينات واقعه در نفس انساني بواسطه مرور او بر مخارج
وفي كلام بعضهم ان الحقايق العلمية ان كانت معتبرة لا باحوالها فيسمى حروفا غيبية ومع
احوالها كلمات غيبية والحقايق الوجودية وان كانت معتبرة لا باحوالها فيسمى حروفا و
جودية ومع احوالها كلمات وجودية وحكمت الهيه را از ان جهت تخصيص كرده شد بكلمة
ادمية كه ادم عليه السلام چون مخلوق بود از براي خلافت ومرتبه او جامع جميع مراتب
عالم كه مظاهر اسماء الهيه اند پس اينه مرتبه الهية امد وقابل ظهور همه اسماء شد وعز او را
استعداد اين مرتبه وقابليت چنين ظهور نبود وحقيقت مظهر اسم الله اوست كما قيل
سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الاكل وا
الشارب اعلم ان الاسماء الالهية الحسنى التي كليات منها تسع وتسعون والف او احد و
واما جزوياتها فغير محصورة لان الاسماء هي التعينات الالهية في حقايق الممكنات وهي
غير متناهية لعدم تناهي الممكنات يطلب ويقتضي تلك الاسماء بذواتها وجود العالم
روحا ومثالا وحسا ليكون اينه الانوار المكنونة ومجالي للاسرار المخزونة التي باعتبارها قال
سبحانه كنت كنزا مخفيا الحديث فاسند ذلك الطلب والاقتضاء الى الاسماء التي هي الذات
مقيدة بالصفات لا الى الذات نفسها لان الذات من حيث اطلاقها لا ينضاف اليها
حكم ولا يتعين بوصف ولا رسم فليس نسبة الاقتضاء اليها اولى من نسبة اللااقتضاء لان

كل ذلك يقتضي بالتعين والتقيد ولا شك ان تعقل كل تعين يقتضي سبق اللاتعين عليه
ثم اعلم ان ثبوت الكمال للحق سبحانه من وجهين احدهما كمال من حيث اسمائها الحسنى
وذلك لا شك انه يكون بحيث لظهور الاثار النسبية لمرتبة والحقايق الاسمائية ونفوذ احكامها
احكامها في عوالمها ومظاهرها وكان الحق الواجب الوجود في كماله الذاتي وغناه الاكمل
يرى ذاته في ذاته روية الذاتية غير زايدة على ذاته ولا متميزة عنها ويرى اسمائه وصفاتها
ايضا نسبا ذاتية لها وشيونا ناعته مستهلكة الاحكام تحت قهر الاحدية غير ظاهرة الاثار
ولا متميزة الاعيان عن بعض لكنه سبحانه اراد ان يظهرها من حيث كمالها الاسمائي ويراها في مظاهر
متميزة الاعيان والاثار فاوجد من حيث الاسم الله العالم وبسط نوره الوجودي على
الممكنات المعلومة في الملاء المتوهم فصار مظهر التفصيلها بحقايق الاسماء ومحل ظهورها
قابليا لصفات الاعتلاء لكنه كان بدون وجود ادم جسدا الكوني ومزاجا معطلا للروح
فيه وبيان ذلك ان المقصود الاصلي والعلة الغائية من ايجاد العالم ان يحصل كمال
الجلاء والاستجلاء الذين هما عبارة عن ظهور ذاته سبحانه ورويته اياها في كل شان
سبق في علمه الذاتي ظهوره ومعينا لحسبه متنوعا بموجب حكمه ويظهر كل فرد من
افراد مجموع الامر كله بصورة الجمع وصفه وحكمه بحسب ما يقتضيها هي كل شان من الشيون
الشان الكلي الذي هو مفتاح مفاتح الغيب اعني التعين الاول فاذا لم يحصل
الكمال المذكور على التمام المطلق في العالم لم يكن له سر وروح ولا شك ان ذلك لا يحصل
الا في المظهر الاحدي الجمعي الكمالي الانساني فاعلم من غير وجود الانسان فيه
كان كمزاج معتدل وجسد مسوي لا روح فيه ومن شان الحكم الالهي انه ما سوى جسدا
ولا عدل مزاجا الا وكلمة ينفخ الروح فيه وامر فانبعث انبعاثا ارادة الى تكميل جسد
العالم وجعل روحه اي روح العالم وسره المطلوب منه ادم وحيث لم يكن
هذا الحكم مختصا بادم ابي البشر عليه السلام بل يشاركه فيه اولاده الكاملون عمم الحكم
وقال واعني بادم وجود العالم الانساني اي الحقيقة النوعية الانسانية الكمالية
الموجودة في ضمن اي فرد كان من افرادها وعلمه اي علم الله سبحانه ادم بحيث

الانسان الكامل الاسماء كلها علم ذوق و وجدان بان جعله جامعاً لجميع الاسماء الا لهية الفعلية الوجوبية ومشتملا على جميع الصفات النسبية الربوبية فهو واجب الوجود مجرد عرش الله يتجلى عالم قدير متكلم سميع بصير وهكذا جميع الاسماء وقال بعضهم في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه اللطيفة وهيأه لتلك اللطائف المتحقق بكل الاسماء الجمالية والجلالية وعبر عنها بيديه فقال لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب والشيطان اعلم انك لا يعرف الغايب الا بالشاهد ومعناه انه كلما سالت عن كيفية فلا سبيل الى تفهمك الا ان يقدر لك مثال من مشاهدتك الظاهرة او الباطنة في نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول سبحانه عالم بنفسه فجوابك الشافي ان يقال كما تعلم انت نفسك فتفهم الجواب فاذا قلت كيف يعلم الاول غيره فقال كما تعلم انت غيرك فتفهم واذا قلت كيف يعلم بعلم واحد بسيط ساير المعلومات فقال كما يعرف جواب مسئلة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم يشتغل بالتفصيل واذا قلت كيف يكون علمه بالشيء مبدا لوجود ذلك الشيء فقال كما يكون توهمك للسقوط على الجذع عند المشي عليه مبدا للسقوط واذا قلت كيف يعلم الممكنات كلها فقال يعلمها بالعلم باسبابها كما تعلم حرارة الهواء في الصيف لتحقق علمك بتحقق اسباب الحرارة واذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه فيقال كما يكون ابتهاجك اذا كان لك كمال تتميز به عن الخلق واستشعرت بذلك الكمال والمقصود انك لا تقدر ان تفهم شياً من الله تعالى الا بالمناسبة شيء في نفسك ثم تدرك في نفسك اشياء يتفاوت في النقصان والكمال فتعلم معه ان ما فهمته في حق الاول سبحانه اعلى واشرف مما فهمته في حق الاولى نفسك فيكون ذلك ايماناً بالغيب مجملا والافضلك الزيادة التي توجهتها لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقك فاذا ان كان للاول سبحانه امر ليس نظيره فيك فلا سبيل لك الى فهمه البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية هو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكن ان يضرب لك مثل من نفسك فلا يمكنك اذا

تفهم حقيقة الوجود بلا ماهية وحقيقة وان الاول سبحانه وخاصيته هو انه وجود بلا ماهية زايدة على الوجود ولان انيته وماهيته واحد وهذا لا نظير له فيما سواه فان ما سواه جوهراً وعرض وهو ليس بجوهر ولا عرض وهذا ايضاً لا يحقيقه الملايكة فانهم ايضاً جواهر وجودها غير ماهيتها واما الوجود بلا ماهية ليس الا الله تعالى فاذن لا يعرف الله الا الله واز الفاس متبرك سلطان ذاكرت رحمة الله حق سبحانه وتعالى چون ادم را آفريد قابليت آتش داد كه او را نشانه بس از هر صفت بي پايان خود اندك اندك دو تعبيه كرد تا ازين اندك آن بسيار و بي نهايت را تواند فهم كردن چنانكه از مشتي گندم انباري را واز كوزه آب جوي را بيناي داد تا معلوم شود كه بيناي چه چيز ست همچنين شنوايي ودانايي و قدرت بي ما لا نهاية

خلق را حق چون سرشت در ظلمت لو رشان ريخت بر سر از رحمت

اندر انسان نهاد گوهرها از صفات قديم علم و سخا تا تو در خود صفات وجوه

وز صفتهاش ذات را بيني همچو عطار كوزه‌ها انباز اوره در دكان خود را انبار بازار

اندك او كه دزه بسيار او هم را تا ورد بيكبار او باشد انبارها و را بسيار بر ري

هر يكي دو صد خروار نهد از هر يكي بطبله خود قدر هر طبله بكلبه خود كرچه در طبلها

بود اندك عاقل زين بداند ان يشك جست ده كان حق بني انسان

اندرو نقش صفات الرحمن پس تو خود از بين صفات خدا گرچه اندك بود بدان

زهها كرچه شناختن صفات منير سير كن زين قليل سوي كثير زين صفات

قليل رو سوي اصل مكن اندر ميان هرد و تو فصل دل بحي ده اگر دلي داري

چون از و مي رسد قرار بارى واما علم الله سبحانه الانسان الكامل اسماء الجنس

واودعها فيه فان الانسان الكامل روح العالم والعالم جسده كما سبق وان الروح هو مدبر البدن والمتصرف فيه بما يكون فيه من القوى الروحانية والجسمانية فكذلك اي مثل ذلك المذكور من القوى الاسماء الالهية للانسان الكامل يعني اشهاده بتلك القوى الروحانية والجسمانية فكما ان الروح يدبر البدن فيتصرف ما فيه بالقوى كذلك الانسان الكامل يدبر العالم ويتصرف فيه بواسطة الاسماء الالهية

حضرت جمعیت مثل نبودند و لهذا از حمل امانت مظهریت این کمال جمعیت و هدایت
همه ابا کردند چنانک فرمود انا عرضنا الامانة على السموات اي ما علا من العالم والارض
اي ما سفل منه والجبال اي ما بينهما فابين ان يحملنها لقصور في كمال القابلية لقبله بحكم العبد
والخزينة عليها وحملها الانسان اي بهذه الصورة العنصرية لكمال القابلية وچون بسبب
حکمت و مصلحت عظم کلی ایجاد عالم را بر تعین این صورت عنصري انسانی تقدیم کردند
قبلاً ان توجه ایجادي اینصورت انسانیه بود از جهه انکه مقصود او بود پس وجود
وبقاي اجزائي عالم پیش از تعین این تعین اینصورت بان علم کیف نیست و معنی
وحکما و از ان توجه ایجادي مضاف بود و چون در حس متعین شد مر حفظ و مدد و قیام و
البقائي عالم را باین صورت منصدي کشت و در مقام قطبیت و مرکزیت واقع امد و لهذا
اي یکون العالم بمنزلة الجسد و کون الانسان الکامل بمثابة روحه یقال في حق العالم
انه الانسان الکبیر فانه کما ان الانسان عبارة عن جسد و روح یدبره کذلک العالم عبارة
عنهما مع انه اکبر منه صورة ولکن هذا القول انما یصح ویصدق بوجود الانسان الکامل اي
في العالم فانه لو لم یکن موجوداً فیه کان کجسد ملقى لا روح فیه ولا شک ان الاطلاق لا
نسان على الجسد الذي لا روح فیه لا یصح الا مجازاً وکما یقال للعالم الانسان الکبیر کذلک
یقال للانسان العالم الصغیر وکل من هذین القولین انما یصح بحسب الصورت واما بحسب
المرتبة فالعالم هو الانسان الصغیر والانسان هو العالم الکبیر جمیع اجزاء عالم ست مفصلا
مندرجست در اشارة انسان مجملا پس انسان عالم صغیر مجملست از روی صورت و عالم
انسان کبیر مفصلاً مندرجست اما از روي مرتبه انسان عالم کبیرست و عالم انسان صغیر
زیرا که خلیفه اعلیست بر متخلف علیه اي انکه تر است علک سکند روحم ازخرمی
مباش در پي نیم درم عالم همه در تست ولیکن از جهل پنداشته تو خویش را در عالم
قال امیر المومنین وافضل المتقین علي ابن ابي طالب کرم الله وجهه دواءک فیک
وما تشعر وداءک منک وما تبصر وتزعم انک جرم صغیر وفیک انطوى العالم الاکبر وانت
الکتاب المبین الذي ماحرفه یظهر المضمر کر تو ادم زاده چون او نشین جمله ذرات را

اعلم ان کل حقیقة من حقایق ذات الانسان الکامل ونشاته برزخ من حیث احدیة
جمعها بین حقیقة ما من حقایق بحر الوجوب بین حقیقة مظهریة لها من حقایق الامکان هي
عرشها وتلک الحقیقة الوجوبیة مستویة علیها فلما ورد تجلي بحر الکمالي الجمیع على المظهر الکمالي
للانساني تلقاه بحقیقة الاحدیة الجمعیة الکمالیة وسري سر ذلک التجلي في کل حقیقة من حقایق
ذات الانسان الکامل ثم فاض نور التجلي منها على ما یناسبها من العالم فما وصلت
الالاء والنعماء الواردة بالتجلي الرحماني على حقایق العالم الا بعد تعینه في الانسان الکامل
برزخیته لم یکن في التجلي قبل تعینه في المظهریة الانسان الکامل محقایق العوالم واعیانها
رعایاه وهو خلیفة علیها وعلى الخلیفة رعایاه رعایة على الوجه الانسب الالیق وفیه یتفاضل
الخلایق بعضهم على بعض حق سبحانه وتعالى در ائینه دل انسان کامل که خلیفه اوست
تجلي میکند و عکس انوار تجلیات از ائینه دل او بر عالم فایض میکرد و بوصول آن فیض
باقي میماند و تا این انسان کامل در عالم باقیست استمداد میکند از حق تجلیات ذاتیه
ورحمة رحمانیه ورحیمیه بواسطه اسماء وصفاتي که این موجودات مظاهر و محل استوای اوست
پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلیات محفوظ میماند مادام که این انسان کامل
در وي هست پس هیچ معنی از معاني از باطن بظاهر بیرون نیاید مگر بحکم او و هیچ
از ظاهر بباطن در نیاید مگر بامر او واگرچه این کامل در حال غلبه بشریت نداند فهو البرزخ
بین البحرین والحاجز بین العالمین والیه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرین یلتقیان بینهما
برزخ لا یبغیان اري جامع بلندي و پستی تو نئی مراتم جز هر چه هست تو نئی
سوال اگر ترا گویند پیش از تحقق و تعین این صورت ادمي عالم و دوران افلاک ثابت
و قایم بود و از عدم تعین این صورت ادمي هیچ خلل و نقصی در عالم و دوران افلاک
نبود پس قطبیت انسان چرا باشد گوییم هرچند چنان بود اما معنی و حکما بود زیرا که چون حکم
فاحببت ان اعرف مقصود از ایجاد عالم کمال جلائي بود و کمال جلائي و ظهور حقیقت
جمعیت ذاتي الهی جز این صورت عنصري انساني نبود زیرا که هرچه غیر انسانیست از
افلاک و عناصر و مولدات و ما فوقها و ما تحتها هر یک مظهر صفتی و حقیقتی و اسمی اند این

در خود به بین چیست اندر خم که اندر بهر نیست جیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان خمست و دل جوی بهر آب این جهان خانه ست و دل شهر عجاب حضرت
مولوی قدس الله سره از عالم بخم و خانه تعبیر فرموده ست و از دل انسان کامل بنهر
و شهر و درین اشارت بانکه هرچه در عالم در نشات انسان هست و در نشات
انسان امری هست که در عالم نیست آن دو چیز ست یکی انکه هر یکی از شیون و
صفات الهیه در مرتبه انسان کامل برنگ بهی برآمده ست و باحکام همه متصف گشته
مضاهیا للشان الکلی الذی هو التعین الاول کما سبق بیانه و دیگر انکه شیون و صفات
در نشات انسان جامعیت بین الاجمال و التفصیل و القوة و الفعل زیراکه هم دروی
و فیه مجمل ست بالقوت و علی سبیل التدریج مفصلست و بالفعل خاطر بکلی الطبقه
خاطر نشود کان از تو بروز کار ظاهر شود مجمل سخن اینست که در عمر دراز تفصیل کمالات
تو آخر نشود فکان الانسان الکامل کتابا مختصرا منتجا من ام الکتاب التی هی عبارت
عن الحضرت الاحدیه الالهیه مشتملا علی حقایقها الاسمایة الفعلیة الوجوبیة و منطویا علی
قابلی نسبت صفاتها الربوبیة بحیث لا یشذ عنه شی منها سوی الوجوب الذاتی فانه
لا قدم فیه للممکن الحادث الا لزم قلب الحقایق و لذلک ای لکون الانسان مختصرا
من الحضرت الالهیه مشتملا علی ما فیها من حقایق الصفات و الاسماء اشتمالا احدیا
جمعیا خصه ای الله سبحانه الانسان بالصورة الالهیة ای جعل الصورة مختصة به بحسب
الذکر و ان کان العالم ایضا علی صورة لان کلما الی الوحدة اقرب فاضافته الی الحق
اولی و صورة الانسان صورت الاحدیة الجمعیة و صورة العالم صورته التفصیلیة
فقال علی لسان نبیه صلی الله علیه و سلم ان الله خلق ادم ای قدره اولا فی العلم و او
جده ثانیا فی العین علی صورته الالوهیة الکاملة و صفة الربوبیة الشاملة و حیث احتمل ان
یعود الضمیر فی صورته الی ادم کما ذهب الیه بعض ردوه بقوله و فی روایة اخری علی صورة الرحمن
نفیا لذلک الاحتمال لیکون نصا فی مقصوده و فی روایة معانی الاخبار للشیخ لابی بکر
بن السحق رحمه الله لا تقبح الوجوه فان ابن ادم علی صورة الرحمن و فی الصحیح انه صلی الله

علیه و سلم قال فی وصیته لبعض اصحابه فی الغزو اذا بحث فاحسن الذبح فاذا قتلت
فاحسن القتلة و اجتنب الوجه فان الله خلق ادم علی صورته قیل الصورة هی الهیئة
و ذلک لا یصح الا علی الاجسام فمعنی الصورة الصفة یعنی خلق ادم علی صفة الله تعالی عز و جل
ای حیا عالما مریدا سمیعا بصیرا متکلما و لما کان الحقیقة یظهر فی الخارج بالصورت اطلق
الصورت علی الاسماء و الصفات مجازا لان الحق سبحانه یظهر بها فی الخارج هذا باعتبار
اهل الظاهر و اما عند المحققین فالصورة عبارة عما لا تعقل الحقایق المجردة الغیبیة و لا
تظهر الا بها و الصورت الالهیة هی الوجود المتعین بسایر التعینات التی بها یکون مصدرا
لجمیع الافعال الکمالیة و الاثار الفعلیة و قال بعضهم اگر سایلی گوید که اطلاق صورت
بر الله تعالی چگونه توان کرد جواب گوییم که بقول ظاهر اهل المجاز باشد که نه بحقیقت
که نزد ایشان اطلاق اسم صورت بر محسوسات حقیقه باشد و بر معقولات مجازا
ما نزد این طایفه چون عالم بجمیع اجزائه الروحانیة و الجسمانیة و الجوهریة و العرضیة صورت
حضرت الهیه است تفصیلا و انسان کامل صورت اوست جمعا پس اضافت صورت
بحق حقیقت بوده و بما سوای او مجازا اذ لا وجود عندهم للسوی و لله در من قال
یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان جمله جهان صورت اوست
هر معنی خوب و صورت پاکیزه کاندر نظر آید آن همه صورت اوست و من مقولات
حضرت المولویة و الفاسها القدسیة بلسان الجمع هر طرف نگری صورت مرا بینی اگر
بخود نگری ما لسوی آن شر و شور راحوالی بکر بزود و چشم نیکو کن که چشم بد بود
امروز از جالم او در بصورت بشرم هان و هان غلط نکنی که روح سخت لطیفست و
عشق سخت غیور و جعله ای جعل الله الانسان الکامل العین المقصودة و الغایة
المطلوبة من ایجاد العالم و ابقائه کالنفس الناطقة التی هی المقصودة من تسویة جسد
الشخص الانسانی و التعدیل مزاجه الطبیعی الجسمانی مقصود کلی و غرض اصلی از آفرینش
عالم و جنس بنی ادم ست مشکوة تعینات نور شهود و مرآت تنوعات ظهور وجود
دل پاک و فهم ادراک اوست و مستجمع جمیع انواع صفات علوم و ادراکات احدیه

جميع علم وادراک او والحقيقة السارية في الكل تدرک فاتها بذاتها وما عداها انها من لوازم
ذاتها علما عينيا اجماليا في الانسان الكامل والكون الجامع المتضمن لسائر المظاهر المشتمل على
جملة المراتب ثم انها تدرک للامرين جميعا فيه ببعض التعينات والاسماء الالهية ادراكا عقليا
تفصيليا على حسب ما فيه من القوابل وتدركهما ايضا ببعض تعينات واسماء آخر ادراكا وهميا
وخياليا على حسب ما فيه من القوابل اخرى وتدرک ايضا ببعض تعينات واسماء آخر ادراكات حسية
على حسب ما فيه من القوابل التي يتعلق بها تلک التعينات فهي انما تدرک الكل بالكل بحسب
ما فيه من الكل ادراكا تاما كاملا لا مزيد عليه اصلا چون آدمي را صفات كوني بصفات
حقاني مبدل شود ودیده بصیرتش بر دور وحدت مكحل گردد وبجمیع قوي وحواس در
جميع مجالی ومظاهر مشاهده جمال حق واوراک وجود مطلق او کند وثمرهٔ شجره آفرینش
او جز این دانش وبینش نیست آدمي دیده است باقي پوست است دید آن باشد
که دید دوست است چونکه دید دوست نبود کور به کر حبیبی نیست از وی دور به والله
اي الانسان المقصود من ايجاد العالم وابقائه الانسان الكامل كان المطلوب
من تسوية الجسد النفس الناطقة بخرب الدار الدنيا بزواله اي بزوال الانسان الكامل
وانتقاله عنها كما ان الجسد يبلى ويفنى بمفارقة النفس الناطقة عنه فانه تعليل لاتيان على
العالم الدنيوي الا بواسطته فعند انتقاله ينقطع عنه الامداد والمواهب لبقاء وجوده
ولما لا يه فيتقضى الدنيا عند انتقاله ويخرج ما كان فيهما من المعاني والكمالات الى
الاخرة وقال رضه في كتابه المسمى بالقسم الالهي بالاسم الرباني الاثري ان
الدنيا باقية ما دام فيها هذا الانسان والكائنات تتكون والمسخرة تسخر فاذا
انتقل الى الدار الاخرى مارت هذه الدنيا مورا وسارت الجبال سيرا ودكت الارض
دكا وانتثرت الكواكب وكورت الشمس الى غير ذلك وفي كتاب الفكوک الانسان
الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمراة الجامعة بين صفات
القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه
من مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم

كله علوا و

كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد
الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه فكان يفنى وانه عمد السموات والارض
ولهذا السر رحلته من مركز الارض التي هي صورت حضرة الجمع والاحدية ومنزل خلافته الالهية
الى الكرسي الكريم والعرش المجيد المحيطين بالسموات والارض يهجم نظامهما فتبدل الارض
غير الارض والسموات ولهذا نبه ايضا عليه السلام على ما ذكرنا بقوله لا يقوم الساعة
وفي الارض من يقول الله واكده بالتكرير يريد وفي الارض من يقول الله قولا حقا
او لو اراد من يقول كلمة الله لم يوكده بالتكرير ولا شک انه لا يذكر الله ذكرا حقيقيا وحضورا
بهذا الاسم الجامع الاعظم المنعوت بجميع الاسماء الا الذي يعرف الحق المعرفة التامة
واتم الخلق معرفة بالله في كل عصر خليفة الله وهو كامل ذلك العصر فكانه يقول صلى الله
عليه وسلم لا يقوم الساعة وفي الارض انسان كامل وهو المشار اليه بانه العمد المعنوي
الماسک وان شئت قل الممسک لاجله فاذا انتقل انشقت السماء وكورت الشمس
وانكدرت النجوم وانتثرت وسيرت الجبال وزلزلت الارض وجاءت القيمة ولولا انه
من حيث مظهريته في الجنة التي محلها الكرسي والعرش المجيد لكان الحال فيها كالجبال
في الارض والسموات وانما قيدت بحوته من حيث مظهريته من اجل ما اطلعني الله عليه
من الجنة لا تسع انسانا كاملا وانما يكون منه في الجنة ما يناسب الجنة وفي كل عالم ما يناسب
ذلك العالم وما يستدعي ذلك العالم من الحق سبحانه من حيث ما في ذلك العالم من الانسان
بل اقول لو خلت جهنم منه لم يبق وبه وامتلات واليه الاشارة بقدم الجبار فيها قدمه
فاذا وضع الجبار فيها قدمه تنزوي بعضها الى بعض ويقول قط قط اي حسبي واخبرت
من جانب الحق ان القدم الموضوع في جهنم هو الباقي وهذا العالم من الصور الكامل
مما لم يصحبهم في النشاة الجنانية وكنى عن ذلك الباقي بالقدم لمناسبة لطيفة
فان القدم من الانسان اخر اعضاء صورته فكذلك نفس صورته العنصرية اخر اعضاء
المطلق الصورة الانسانية لان صور العالم باجمعها كالاعضاء المطلق صورت الحقيقة الا
نسانية وهذه النشاة اخر صورة ظهرت بها الحقيقة الانسانية وبها قامت الصور كلها

التي قلت انها كالاعضاء وينتقل العمارة منها الى الدار الاخرة من اجلاي اجل الانسان
او بسبب فقدان ما سبق ما دام كه انسان كامل در دار دنيا بود عالم محفوظ و خزاين الهي
مضبوط باشد وچون از عالم منتقل شود و بآن عالم و از دنيا مفارقت كند ومقيم آخرت
گردد و در افراد انسان كسي نماند كه متصف بكمالات الهيه شود تا قايم مقام او گردد معاني
تعالي او را خزينه در اخراين جو وسازد وهرچه در خزاين دنيا باشد از كمالات ومعاني
با آن كامل از مرتبه بيرون برند واين بعض ويتوي لاحق كرده بالجمله در خزاين آخرت كار خزانه
داري وخلافت با آخرت افتد التجليات الالهية لاهل الاخرة وانتهى بواسطة الكامل
كما في الدنيا والمعاني المفصلة لاهلها متفرقة من مرتبة ومقام مجموعها ابدا كما تفرع منه ازلا وما لكل
من الكمالات في الاخرة لا يقاس على ماله من الكمالات في الدنيا ولا يقاس نعيم الاخرة على ما نعم
الدنيا وقد جاء في الخبر الصحيح ان الرحمة مائة جزء جزء منها لاهل الدنيا وتسع وتسعون لاهل الاخرة
واعلم ان دار الوجود واحدة وانقسامها الى الدنيا والاخرى بالنسبة اليك لانها نشأتان
للنشأة الانسانية فاولى نشأتها الوجودية العينية النشأة العنصرية هي الدنيا والثانية نشأتها
الى نشأتها النورية الالهية ولو لاها عن نعم الانسان الحيوان ولما كانت النشأة والا
نسانية الكلية في الدنيا نشأتين نشأة تفصيلية فرقانية ونشأة احدية جمعية
قرانية وهذه النشأة الدنيوية كثيفة وصورتها مقيدة مستحقة من مادة جامعة بين النور
والظلمة والنفس الناطقة المتعلقة بها من بعض قواها القوة العملية وهي ذاتية لها وبها
يعمل الله سبحانه لاجلها في كل نشأة وموطن صورة هيكلية تنزل معانيها فيها وتظهور
قواها وخصائصها وحقايقها بها وكانت هذه النشأة الجامعة بين النور والظلمة لا
يقتضي الدوام بل لابد لها من الانخرام والانصرام لكونها حاصلة عن عناصر مختلفة متباينة
متضادة ويقتضي بحقايقها الانفكاك كون قوى مزاجها العنصري غير وافية بجميع ما في النفس
من الحقايق والدقايق فان في النفس ما لا يظهر بهذه النشأة العنصرية مثل ما يظهر في نشأتها
الروحانية النورانية وقد حصل لها بجعل الله سبحانه في مدة عمرها الذي كانت تنعرض حيث
من الاخلاق الفاضلة والملكات الكاملة والعلوم والاعمال الصالحة الحاصلة كمال فعلي

لا صار بها جميع ما كان بالقوة بالفعل فينشئ الله سبحانه للنفس بالقوة العملية اذا
خرجت عن الدنيا صورة اخروية روحانية ملائكية لها في جميع افاعيلها وخواصها
من مادة روحانية حاصلة من تلك الاخلاق والملكات والعلوم والاعمال فيظهر
بحقايقها وخصايصها وآثارها في تلك الصور ظهورا يقتضي الدوام الى الابد لان مادة
روحانية وحدانية نورانية فاقتضت تلك النشأة الروحانية الدوام والبقاء لرسوخ
حقايقها واحوالها الروحانية في جوهر الروح ودوام التجلي النفس الالهي فيها فاذا
انتقل الامر الى الاخرة فظهرت النفوس والارواح الانسانية في صورها الروحانية البر
زخية والمثالية والحشرية وغلبت الروحانية عليها الصورية والنورية على الظلمة واخرى
الحق الاسرار والانوار والحقايق في تلك النشأة الاخروية حافظا لها الى الابد فانهم مفيض
وقبول فيض دائمي است هر قابلي كه بصفت وجود متصف شد واجب الوجود گشت
بوجود حق دائم پس عدم بروي طاري نشود واما تعينات وظهورات ونشآت
بروي طاري ميشود واين مخالف آيه كريمه كل من عليها فان نيست زيرا كه متعلق
فنا تعين شخصيت نه متعين پس وجود متعين بعد از زوال تعين ظهور ميكند در تعين
ديگر اعم از آنكه برزخي بود يا حشري يا جناني يا جهنمي واين تجليات وظهورات باقيست
ابد الابدين مقبول هر دو باقي اند ودايم بالحق الدايم الباقي للممكنات كلها شؤون
الحق في غيب ذاته واسمائه ووقع اسم الغير عليها بواسطة التعين والاحتياج الى من يوجدها
في التعين وبعد الاتصاف بالوجود العيني صار واجبا بالغير لا ينعدم ابدا بل يتغير ويتبدل
بحسب عوالمه وطريان الصور عليه فهو اي الانسان الكامل هو الاول بالقصد والارادة
لما جعله الله سبحانه العين المقصودة والعلة الغائية من ايجاد العالم من شان الغاية
التقدم في العلم والارادة كما ان من شانه ايضا التأخر في الوجود كما اشار بقوله و
الاخر اي وكذلك الانسان هو المتأخر عما عداه بالايجاد في سلسلة الموجودات
فان اول ما اوجد بالوجود العيني هو القلم الاعلى ثم اللوح المحفوظ ثم العرش العظيم ثم
الكرسي الكريم ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات ثم الانسان فانه

اخرت السموات السبع
عن العناصر لان مذهب
المحققين من اهل الكشف
ان العناصر مقدم على الكون
والفساد كما هو المقدم ...

مشتمل ملك الانار ومجتمعهات انبدة درخت تا نخست ملاحظه میوه نکند درخت نمی نشاند
وچون ملاحظه میوه کرده درخت نشاند تا ساق ودرخت بلند نشود وشاخها نماند وبرگ
بیرون نیاورد وشکوفه نکند میوه ندهد پس میوه در مرتبه علم بر همه مقدم است
ودر مرتبه وجود موخر از همه بر همین قیاس است نسبت آدم با سایر اجزای
عالم نخستین فکرت پسین شمار توبی خودت تن را بجازی مدار وفی الکتاب
المثنوی قدس الله سره ناظماً ظاهراً آن شاخ اصل میوه است
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست گر نبودی میل وامید ثمر کی نشاندی باغبان بیخ
شجر پس بمعنی آن شجر از میوه زاد گر بصورت از شجر بودش ولاد بهر این
فرموده است آن ذو فنون رمز نحن الآخرون السابقون گر بصورت من ز آدم
زاده ام من بمعنی جد جد افتاده ام کز برای من بدش سجده ملک وز پی من
رفته بر هفتم فلک اول فکر آخر عمل خاصه فکری کو بود وصف ازل وهو الظاهر
المحسوس بالصورة الجسمية العنصرية وهو الباطن الغير المحسوس ايضاً لكن بالصورة اي
المنزلة والشرف فانهما باعتبار روحانية او نقول هو الظاهر في عرصة الوجود العيني
بالصورة الاحدية الجمعية من جسم وروح وعقل وقوى وغيرها مما يصدق عليه اطلاق
الخليفة وهو ايضاً الباطن لكن بمرتبته التي هي الخلافة فان المراتب لا تزال امورا
معقولة لا وجود لها الا بالمتعينات المترتبة فيها وجوداً المتميزة عن المتعين بها فيها
كالسلطنة مثلاً فان العقل يميز بينها وبين صاحبها اعني السلطان ولا يظهر لها في
الخارج صورة زائدة على صورة صاحبها لكن نشهد اثرها ممن ظهر بها ما دام له الظهور بها
ومتى انتهى حكمها لم يظهر عنه اثرها وبقي كسائر من لبس تلك المرتبة فهو من حيث
صورته الجسمية العنصرية وصورة الاحدية الجمعية المذكورة انفا عبد مخلوق مربوب لله سبحانه
وتعالى ومن حيث معناه وروحه او ومرتبته رب يتحقق ربوبيته بالنسبة والاضافة
الى افراد العالم كله غيبه وشهادته روحانيته وجسمانيته قال رضي الله عنه في انشاء
الدوائر الانسان نسختان نسخة ظاهرة وباطنة فنسخة الظاهرة مضاهية للعالم

باسره ونسخة الباطن مضاهية للحضرت الالهية فان الانسان هو الكل على الاطلاق
والحقيقة اذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها وما سواه من الموجودات لا يقبل
ذلك فان كل جزء من اجزاء العالم لا يقبل الالوهية والاله لا يقبل العبودية بل العالم كله عبد
والحق سبحانه وحده اله واحد صمد لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الالهية اتصافاً
يناقض الالهية كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الاوصاف الحادثة العبودية فالانسان
ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرت الكيانية
فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان كالعالم ويقال فيه رب من حيث
انه خليفة ومن حيث الصورة من حيث احسن تقويم آدم باعتبار آنکه ترتیب عالم مکنه
از مرتبه خلافت مظهریت جامع مراتب اسما وصفات الهی را ومرآت هویت است
بدین اعتبار رب باشد وباعتبار آنکه او نیز مربوب ذات وصفت عبودیت موصوف
جسه باشد باخود چنین گوییم که آدم را حوریت حیطتی از عالم امر … اگر گویند باعتبار حق
الروح من امر ربی بالحکم نفخت فیه من روحی حقیقت شاید واگر گویند که بمقتضای خمر
طینت آدم بیده اربعین صباحاً خلقت شاید شیخ رضی الله عنه در عنقاء مغرب
میفرماید حقیقة الحق لا تحد وباطن الرب لا تحد فباطن لا يكيف ويخفي وظاهر لا يكيف
بيد فان تكن باطناً فرب وان تكن ظاهراً فعبد ولذلك اي لكون آدم له جهة
ربوبية بها يناسب الحق سبحانه وجهة عبودية بها يناسب الخلق جعله الله سبحانه خليفة
في خليفته ليأخذ بجهة الربوبية وشأنه الروحانية عن الله سبحانه ما يطلبه الرعايا و
يبلغه بجهة العبودية وشأنيته الجسمانية اليهم … فانه بين الجهتين تم امر خلافته كما قال
سبحانه ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون اي بينكم
فيبلغكم امري كذلك جعل سبحانه انبياءه الكاملين خلفاءه في العالم كله والغير
الكاملين فيما يتعلق بهم فان لكل فرد من افراد الانسان نصيبا من هذه بدبيره
ما يتعلق به كتدبير السلطان للملكه وصاحب المنزل لمنزله وادناه تدبير الشخص لبدنه
والخلافة العظمى انما هي للانسان الكامل هو فردي از افراد انسان نصیب ازین

خلافت نیست که بدین نصیب شد بیرانجه بدو متعلقست قیام مینماید چون تدبیر سلطان در
مملکتش و تدبیر صاحب منزل در منزلتش و او نای آن تدبیر شخصست بدن خویش و این
تعیینها اولا و رابطه الیق و ارازو الدا کبر حاصلست و خلافت عظمی انسان کامل راست

ازینست باد شاهی و سجود جبرائیل ملک بدر گواهی ای منواجه با
تو کو هر کل نهفته در کاه کرزخ زکل بشوئی ای خوش لقا باشد بلاس شوی و سامان
از حرص و کبر خاید وانکه سر براری از کبریا چه باشد ولهذا ای لمعنی اشتمال آدم علی
جهة الربوبیة والعبودیة ما ادعی احد من افراد العالم الربوبیة والاتصاف بصفاتها فی
اعلی درجاتها الا الانسان لما فیه ای فی الانسان من القوة والتمکن من الاتصاف بالا
وصاف الربوبیة والنسب العقلیات الوجوبیة فمتی شاهدها فی نفسه لم یفتح الله بصیرته لما
بهذا انها صفات الحق التکنت فمراه استعداده فیتوهم انها له علی سبیل الاصالة فتظهر
بدعوی الربوبیة والالوهیة کالفراعنة وکذلک ما حکم احد من افراد العالم بمقام العبودیت
فی نفسه ای ما جعله محکی راسخا بالهبوط فی اقصی درکاته الا الانسان فانه متی شاهد تلک
الاوصاف والنسب فی غیره وتوهم انها له بالاصالة اقر له بالعبودیة کعبدة الاوثان فعبد
الحجارة وغیرها من الجمادات التی هی انزل الموجودات واسفلها لعدم خروج ما فی ا
لقوة القابلة من الصفات الوجودیة کالحیوة والعلم وما یتبعهما الی الفعل محجوب
کردیده حق بین ودل حقیقت دان ندارد چون وجه حق وجمال مطلق متلبس بحجب
تعینات ومحتجب بصور تنزلات در مجالی اکوان ومظاهر اشکال والوان مشاهد
افتد صفات حق ظاهر را در هر مظهر از عین همان مظهر داند و در شهود مظاهر از
شهود ظاهر محروم ماند اگر نظر بصفات کمال خود اندازد لغره انا ربکم الاعلی
زند واکر بتماشای جمال غیر پردازد خود را بر خاک مذلت و زمین عبودیت
افکند چوره بند و عصا برادمی زاد نکرد واز حجاب صورت
آزاد کهی از رشک وجود ستائی زند با همراه لاف خدائی که از سنگ
بتی سازد چو آزر برسم بندگی پیشش نهد سر خوش آن روشن دلی کش

بچشم ادراک

جشم ادراک زجز نور ازل دیدن بود پاک زلوح دل تراشد حرف اعتبار
نه بیند در دو یار غیر و یار همه کون و مکان یک نور بیند ولی از دیگران مستور بیند
بود در دیده وحدت فتح بابش نکردد کثرت صورت حجابش فلا شیء اعلی و
ارفع مرتبة من الانسان بربوبیته ای بواسطة اتصافه بصفات الربوبیة وظهوره بها فانه
لا مرتبة ارفع منها وکذلک لا شیء ادنی وانزل مرتبة منه ای من الانسان بعبودیته ای بسبب
اتصافه بصفات العبودیة فان کمال الربوبیة ارفع المراتب کذلک ما یقابلها من العبودیة
نزلها انسان هر اینست ذات وجهین دریک روش خصایص ربوبیت پیدا و در دیگر روش
نقایص عبودیت هویدا چون بخصایص صفات ربوبیت نگری از همه موجودات بزرگوارترست
و چون بنقایص عبودیت بنگری از همه کاینات خوارتر و زبون تر و بی مقدار تر
چون در خود از اوصاف تو یابم اثری حاشا که بود ز نکوتر از من دگری و آندم
که فتد بجمال خویشتن نظری در هر دو جهان نباشد از من بتری و فی الانسان الا
بر کان الانسان کبرزخ بین العالم والحق تعالی وجامع لخلق وحق وهو الخط الفاصل
بین الظل والشمس وهذه حقیقته فله الکمال المطلق فی الحدوث والقدم والحق له الکمال
المطلق فی القدم ولیس فی الحدوث مدخل تعالی عن ذلک والعالم له الکمال المطلق
فی الحدوث لیس له فی القدم مدخل فصار الانسان جامعا فما اشرفهما من حقیقة و
ما اظهر من موجود وما احسنها وادونهما ایضا فی الوجود اذ کان منهما محمد صلی الله علیه
وسلم وابو جهل وموسی علیه السلام وفرعون فتحقق احسن تقویم واجعله مرکز الطایعین المؤمنین
وتحقق اسفل سافلین واجعله مرکز الکافرین الجاحدین فسبحان من لیس کمثله شیء
وهو السمیع البصیر فان فهمت ما سبق من البیان فقد انشقت وکشف لک حجاب الابهام حتی
وجه المقصود بالانسان ای حقیقته التی تقصد بلفظ الانسان ویعبر به عنها وحاصل
ما ابانه رضی الله عنه انه ای الانسان حقیقة مظلومة لاسماء الله الجمع لکونه احدیة
جمع جمیع حقایق مظهریاتها معقودة من الحق والعالم نسبتها الیه نسبة الروح الی الابدان
مدبرة لها بولها بمنزلة القوی لما اودع الله سبحانه فیها من استعمالها مختصرة من الحضرة

الالهية مخلوقة على صورتهما متوسط بينه وبين خلقه في ايصال فيضه اليه جامعة بين عوالم الوجوب والا
العبودية فسبحان الله ما اشرف حال الانسان وما اعلى امره اذ عرف قدره ولم يتعد طوره
بكسل زبي اصولان مثنوی غريب خوانان كه تو از شريف اصلاكه تو از بلند جايى تو بروح لى
زوالى روزو نه بالجمال تو اذان ذو الجلال تو زبر تو خدا يى تو هنوز نابديدي ز جمال خود
جه ويدي سحر و آفتابي زدرون خود برآيي تو جنين زمان وريغى كه مهى برابر ميغى
بدران تو منع نفس راكه مهى وخوش لقايى تو جو باز پاي بسته تن تو جه كه بربا تو تحنك
خويش باد كه كرد باكسايى فاذا فهمت ما نبت لك فانظر بعين بصيرتك الى عزة الانسان و
شرفه الى حصل له بالاسماء الحسنى اي بسبب الفاقة بها وبسبب طلبها اي طلب تلك الا
سماء اياه اي الانسان ليكون لها مظهرا كاملا ومجليا شاملا فمن اجل طلبها اي طلب تلك
الاسماء اياه اي الانسان وافتقارها وجوده فلم تعرف عزة اي عزة الانسان وشرفه
لان عزة المطلوب وشرفه انما هي بقدر عزة الطالب وشرفه وكذلك من اجل ظهوره اي
الانسان بها اي بتلك الاسماء ووجوده بها مع عدمه في حد ذاته وخفائه في نفسه تعرف
ذلته اذ لا ولة اعلى من الافتقار تحت حكم العدم والاحتياج في الوجود الى الغير ولشدة
غموض هذا المقام وصعوبة فهم المرام تردد الشيخ رضي الله عنه في فهم المطلب اولا وامر به ثانيا
بقوله فافهم ومن ههنا اي من هذا المقام حيث يقال يفهم منه كون الانسان ربانيا من حيث
باطنه عبدا من حيث ظاهره يعلم انه اي الانسان نسخة ممتدة من الصورتين مطابقة
لها صورة الحق المشتمل عليها ذاته عليها جمعية الباطنة وصورة العالم المشتمل عليها
ذاته عليها جمعية الباطنة وصورة العالم المشتمل عليها ذاته تفرقة الظاهرة
فان الصورتان هما يدا الحق اللتان خلق بهما ادم قال سبحانه لابليس ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي ولما كان الفاعل والقابل شيئا واحدا في الحقيقة ظاهرا
في الصورة الفاعلية تارة والقابلية اخرى عبر عنهما باليدين فاحداهما الصورة
الفاعلية المتعلقة بحضرة الربوبية وهي اليد المعطية واخراهما الصور القابلية المتعلقة
بحضرة العبودية وهي اليد الاخذة بل كلتا يدي الرحمن يمين لان القابلية قوة القبول

تساوي

والاركان التي ... والقابلية مطلقا باعتبار الفاعلية والقابلية باعتبار ... وكان بين الصفات ... الجلال والجمال ... منه

تساوي الفاعلية في قوة الفعل لا ينقص منها والاكثر انهم يعبرون اليدين بالصفات
الجمالية والجلالية المتقابلين تعبيرهما بالصفات المتقابلة والصفتان المتقابلتان هما اليدين
اللتان توجهتا منه سبحانه على خلق الانسان وخلقه سبحانه الانسان الكامل
بهذه عبارة عن استناره بالصورة الانسانية وجعل الانسان الكامل متصفا بالصفات
الجمالية والجلالية وابليس اي من ادم صفات من الانفعاليات لقابلية كالخوف
والرجاء ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف ان القابلية ايضا صفات الله سبحانه فلما
من الاستعداد الفايض عن الفيض الاقدس فلو لم يكن لادم تلك القوابل لم يعرف الحق سبحانه
بجميع الاسماء ولم يعبده بها وابليس ما يعرف ذلك لانه جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية
فلما عرف الذي هو من العالم فاستكبر وتعزز لاحتجابه عن خرقة ادم وما عرف ان الذي حسبه
نقصانا كان عينه كماله ولم يحصل لابليس هذه الجمعية التي لادم لان ابليس مظهر الاسم المضل
وهو من الاسماء الداخلة في الاسم الله الذي مظهره ادم عليه السلام فلا يكون
لابليس استعداد القبول الجمعية الاسماء والحقايق فلذلك تسلط اي ابليس حقيقة
ادم بحسب رتبة خلافت ترتيب ميكند همه عالم را و مدد ميدهد مظاهر جميع اسماء صفات
را وشيطان كه مظهر اسم مضلست هم ترتيب از حقيقت ادم مي يابد پس حقيقت
ادم خود مظهر نفس خود بوده باشد در حقيقت مظهر اسم المظهر او خود را از بهشت بيرون
اورده باشد تا هر كس را از افراد خود بكمالي لايق او باشد برساند و يكي را ان دو خانه
كه بهشت و دوزخ نام ويست برساند چنانكه مقتضاي استعداد اوست واگر چنان بود
كه شيطان عدو از ادم يافته بودي بر ادم كي سلطنتش ميرسيدي واز اينجا مي شود
سر قول باري تعالى فلا تلوموني ولوموا انفسكم شيطان گويد در قيامت كبرى مرا ملامت
مكنيد و وسوسه واغوا را بسبب نفس خود را ملامت كنيد زيرا كه اعيان انسان تقاضاي
انچه كرد واستعداد انچه داشت بدان رسيد پس اضلال شيطان ادم را و اخراج
او از جنت منافي از خلافت وربوبيت ادم نيست ادمي جهت انكه حق جامع
صورت خلق وحق در وواقع نسخه مجملست ومضمونش ذات حق وصفات

الصفات متحقق باعتبار الاكثر والاهير عند مطالعتها يحب لير كاللطف والحلم لكي ... منه

وشلون دور شدن وبحوي ... كفر ... المصادر ... منه

يك زن آدم ان بو از ازل
كه ملائك سر نهند پس ازمحل

يك زن ديگر اكراه ابليس
شهد پس سر كه منم شه در حس

بلى اكر ابليس هم ساجد بشدي
او نبودي ادم وغيري بدي

هم كجود هر كه ملك ميزان او است
هم كجود ان عدد ... او

همچونش متصل باد فاینش جبروت مشتمل بر حقایق ملکوت باطنش در محیط وحدت
غرق ظاهرش چنگ لب بساحل فرق یک صفت نیست از صفات خدا که نه در ذات
او بود پیدا هم علیمست و هم سمیع و بصیر متکلم مرید وحی و قدیر همچنین از حقایق
عالم هم چیزی بود در و معلم خواهی افلاک خواهی ارکان گیر خواه کان ازنبات
و حیوان گیر صورت نیک بد نوشته در و سیرت دیو و دد سرشته در و گر نه مرآت
وجه باقی بود از چه روشد فرشته را مسجود بود عکس جمال حضرت پاک اکر ابلیس
پاک بر وجه پاک فص حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة لما سبق ذکر معنی الفص والحکمة
والکلمة لم یبق ما یجب التنبیه علیه فی ترجمة کل فص الا معنی القاف کل حکمة تعقبها و
سبب اختصاص تلک الحکمة بالنبی الذی نسبت الیه الکلمة فاقول النفث لغة ارسال
النفس خواه ههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانی اعنی افاضة الوجود علی الماهیات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبیة والعطایا الالهیة فی روع
من استعد لها و اقبل به قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان روح القدس نفث فی روعی
ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها الا فاجملوا فی الطلب او غیر النفث المخصوص
باهل علم الروحانیة والنیرنج والعزایم والرقی فی شریعتها وحکمتها وهو بث الروحانیة
وبسطها فی النفس وارسالها صورة الی الامر المتوجه الیه ارباب علوم روحانیه و
اصحاب عزایم و فسوق و نیرنجات حکمیه و اهل معارف اسماء و حروف دعوات نفث
بعد از قراءة و تلفظ و اعمال مخصوصه نفس را با امر متوجه الیه در میدهند چنانکه مشهور
که رسول الله صلی الله علیه وسلم دعوات خواندی و در دمیدی و همچنین از کبار
امت ما ثورست و حکمت درو آنست که باطن منطوی است بر معانی الفاظ جاریه بر لسان
و هر معنی از معانی منطوی بر سریست از اسرار الهی که معبر میشود به روحانیت آن و خواننده
بث آن روحانیت میکند یعنی بسط کردن آن در نفس و ارسال آن بجانب صورت در آن
چیز که متوجه آنست پس حاصل معنی این کلام آن باشد که خلاصه علومی که متعلقست بعطایا
حاصل آمده از مرتبه فیاضیت و مبدایت حق سبحانه یا خلاصه علوم حاصل آمده بر سبیل

وهبت و تفضل لا علی سبیل الکسب والتعمل یا خلاصه علوم روحانیات محقق و ثابتست
در حقیقت روحانیت شیث علی نبینا و علیه السلام و انما خصت الحکمة النفثیة
بالکلمة الشیثیة لانه اول انسان حصل له العلم بالاعطیات الحاصلة من مرتبة المعطی
والمفیضة و نزلت علیه العلوم الوهبیة الذاتیة و نزلت علیه علوم الروحانیات و
الملائکة المختصة بالتسخیر والتصریف والتصرف فی الاکوان بالاسماء والحروف والکلمات
والایات و مآل کل ذلک وان کانت اول المراتب المتعلقة التعین الجامع للتعینات
کلها وله احدیة الجمع و کان المرتبة التی تلیه مرتبة المصدریة والفیاضیة فکان آدم علیه
السلام صورة المرتبة الاولی کما کان شیث علیه السلام مظهر الثانیة فقدم النص
الآدمی فی الذکر وجعل الشیثی تلوه موافقا للوجود والخارج و چون آدم علیه السلام
بعد از مفارقة هابیل از حضرت وهابی حق سبحانه و تعالی بموافقت طلب که تسکین درد
توجع فقدان هابیل باشد حاصل آمد حق سبحانه شیث را علیه السلام از محض وهب
بدو عطا فرمود و همچنین هرچه حاصل شد او را از محض عطا بود لاجرم شیخ رحمه الله
درین فص بحث عطا و تحقیق اقسامش میکند و میگوید اعلم ان اعطیات
الحق سبحانه الاعطیات اما بفتح الهمزة و تخفیف الیا جمع اعطیة والجمع عطاء فهی
جمع الجمع و اما بضم الهمزة و تشدید الیا جمع اعطیة علی وزن امنیة و بالجملة فاعطیات
الحق سبحانه و تعالی مشتملة علی اقسام جمة و انواع کثیرة منها ای تلک الاقسام انه ای الحق
سبحانه و تعالی یعطی عطاء لیتم به مظهر انعامه وجوده بان یکون مقصوده تعالی
اظهار الانعام خاصة بلا طلب عوض من المعطی له من حمد او شکر او غیر ذلک الخ
از ید الواهب میرسد از عطایا ای جز بهر اظهار وجود نیست و در مقابل آن از موهوب
له نه عمل طلبد و نه حمد و نه شکر منعم و نه ثنا
ربی فیض فضل تو از حد فزون
نکند و را افضال تو چند و چون منزه عطایت ز شوب غرض مبرا نوالت ز نیل عوض
اگر کوئی که منعم علیه مطالبست بشکر منعم در شریعت جواب گویم که شکر منعم

علیه واجب از جهة محبوبیت است از جهة محبوبیت نه از جهة انعام منعم که هرکه شکر منعم کند
منعم حقیقی از جهة نعمت کند او عبد المنعم باشد نه عبد الله ولا یکون هذه العطایا الا من اسمه
الوهاب الذی هو المعطی ابتداء من غیر مقابلة وجزاء بحیث یتملک الی هو به الشی الموهوب
بعد قبول ایاه و وقوعه عنده باطیب موقع وتمام ذلک لا یکون الا فی النشاة الجنانیة
او فیما بدو ثم اثره کالایمان والتوفیق للاعمال الصالحة فان ما عداها مما یتعلق بهذه
النشاة الدنیویة کلها امانة وعاریة واجب ردها فلا یتملک الموهوب له حقیقة وهی ای
الاعطیة الی صلة الواصلة من اسمه الوهاب الی القابلین المستعدین لها منطویة علی قسمین
مندرجین تحتها احدهما هبة واعطیة ذاتیة ای مستندة الی ذات الالوهیة احدیة جمع
جمیع الاسماء او الذات من حیث هی بلا اعتبار عطاء ولا تجلی تحلی وثانیهما هبة وعطیة
اسمائیة من حیث حضرت من حضرات الاسماء بحسب قبول المتجلی وخصوص قابلیته فان قلت
العطایا الی صلة من الوهاب اسمائیة والاسمائیة فکیف تنقسم الی الذاتیة والاسمائیة قلت
المراد بالعطایا الذاتیة ما یکون مبداء الذات من غیر اعتبار صفة من الصفات معها وان
کان لا یحصل ذلک الا بواسطة الاسماء والصفات او لا یتجلی الحق سبحانه من حیث ذاته الموجود
الا من وراء حجاب من الحجب الاسمائیة وبالاسمائیة ما یکون مبداء صفة من الصفات
من حیث تعینها وامتیازها عن الذات فعلی هذا یمکن ان یکون لبعض العطایا الواصلة
من الاسم الوهاب ذاتیة ای فالعطایا الذاتیة لا یکون ابدا الا بتجلی الهی ای بتجلی حضرت الاسم
الجامع الذی هو احدیة جمع جمیع الاسماء ولا یتجلی الذات الاحدیة لما عرفت غیر مرة ان
لا حکم ولا رسم ولا اسم ولا تجلی ولا غیر ذلک فی الاحدیة الذاتیة فیکون تعین التجلی من حضرت
الالوهیة فیضاف التجلی بهذا السر الی ذات الالوهیة لا الی مطلق الذات والتجلی من الذات
لا یکون الا علی صورة المتجلی له وهو العبد بحسب استعداده کما ان الحق یظهر فی مرایا الاعیان
بحسب استعداد ذاتها وقابلیتها فیظهر احکامه بها غیر ذلک لا یکون عطایا ذاتیه را مراتب
اول فیض اقدس است که فایض میشود از ذات حق بهم رسیدن ذوات شیء حاصل میکرد و دارد استعداد
ذوات شیء دوم انکه فایض میشود بر طبایع کلیه خارجیه از بین اعیان سیوم انکه فایض

والفیض ان ذا الاعتبار من حیث ... و مجتدة
کان واحدا او اسم ... الا اعتبار عطاء
ذاته لا موجب ...
... ذلک
... و تنوعه
العطایا ... اسماء ...
بحسبها ...

میشود از ان طبایع بر اشخاص موجود بحسب مراتب ایشان و این عطایای ذاتی بهمه
احدی النعت است کقوله تعالی وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر و بحسب اسماء و صفات و
مظاهره متوابل ان متکثره متعدد میکردد و عطایای اسمائیه بخلاف انست چه عطا در اسم
رحیم متضادست با عطا در اسم منتقم از برای تقید هر یک بمرتبه معینه و مقصد عطایای ذاتی
از روی اسماء اسم الله است و رحمن و رب غیر ان از اسماء و ذات و اما العطایای
الاسمائیة فیکون ابطن مع الحجب ای مع حجابیة التعین الاسمی علی عبیده احد الاسماء علی الاخر
وتغایره لا غیر واهل الذوق والوجدان یفرق بینهما ای بین العطایای الذاتیة والاسمائیة
عند حصول الفیض والتجلی ویعرف منبع فیضانه بمیزانه الحاصل له من کشفه والمراد
باهل الذوق من یکون حکم تجلیاته نازلا من مقام روحه وقلبه الی مقام نفسه وقواه کانه یجد
ذلک حسا ویدرکه ذوقا بل یلوح ذلک من وجوههم قال الله تعالی تعرف فی وجوههم نضرة
النعیم وهذا مقام الکمل والافراد ولا یتجلی الحق بالاسماء الذاتیة الا لهم تجلی سه قسمت یکی تجلی
ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فنا ذات و تلاشی صفات
در سطوات انوار و اگر اصعقه خوانند چنانکه حال موسی ع که او را بدین تجلی از خود بستدند
و فانی کردند فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا اگر از بقایای وجود فانی بکلی
منخلع شده باشد و حقیقتش بعد از فناء وجود بقاء مطلق واصل گشته بنور ازلی ذات
ازل را مشاهده کند و این خلعت که خاص رسول را صلی الله علیه وسلم بخشیده اند و
شرعیت که خاص او را چشانیده اند و از صبابات این جام جرعه در کام جان خواص
متابعان او چکانیده اند قسم دوم از تجلیات تجلی صفات است و علامت ان اگر ذات
قدیم بصفات جلال تجلی کند از عظمت و قدرت کبریا و جبروت خشوع و خضوع بود و اذا تجلی الله
لشیء خشع له و اگر بصفات جمال تجلی کند از رافت و رحمت و لطف و کرامت و سرور و انس
مقتضای این نه انست که ذات را تعالی و تقدس تبدل و تلون موصوف بود و تا وقتی بصفت
جلال متجلی شود و وقتی بصفت جمال و لیکن بمقتضای مشیت و اختلاف استعدادات گاهی
صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی بر عکس قسم سیوم تجلی افعالست و علامت ان

ای بعض اصحاب تفضل و لے بر نیت نکنند
چه وصال این مرتبه نه خود را بدیدان
بکمال متابعت رسول صلعم یابند

ان قطع نظر افعال خلق واسقاط اضافت خیر وشر ونفع وضر بدیشان واستوا مدح وذم
وقبول ورد خلق بوجه مشاهده مجرد فعل الحق سالک را از اضافت افعال بخود معزول
کرداند واول تجلی که بر سالک آید تجلی افعال بود والکاه تجلی صفات وبعد از ان تجلی ذات
شهود تجلی افعال را محاضره خوانند وشهود تجلی صفات را مکاشفه وشهود تجلیات
را مشاهده ولا تقبل القابل هذه الاعطیة ای اعطیات الحق سبحانه ذاتیة کانت او
اسمائیة الا بما هو علیه ای الا بمقدار ما یکون القابل علیه من الاستعداد فان التجلیات
فی حضرت القدس ومنبع الوحدة وحدانیة النعت هیولانیة الوصف لکنها تنصبغ عند الورود
بحکم استعدادات القوابل ومراتبها الروحانیة والطبیعیة والمواطن والاوقات و[متعددة]
توابعها کالاحوال والامزجة والصفات الجزئیة فیظن لاختلاف الاثار ان التجلیات
بالاضافة فی نفس الامر ولیس کذلک قال سبحانه وتعالی وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر فکما ان
الحق سبحانه واحد من جمیع الوجوه کذلک فیضه واحد کما اخبر الا کثرة فیه الا بالنسبة الی القوابل
اعلم ان من المتفق علیه عند اهل الکشف واهل النظر الصحیح الحکماء ان حقایق العالم المسماة
عند بعضهم بالماهیات الممکنة غیر مجعولة وکذلک استعداداتها الکلیة التی بها یقبل الفیض
الوجودی من المفیض الحق سبحانه والوجود الفایض واحد بالاتفاق بینهما وبینهم وهو مشترک
بین جمیع الماهیات الممکنة فاذا کان کذلک فالتقدم والتاخر الواقع بین الاشیاء فی
الوجود الفایض من الحق لا موجب له الا تفاوت استعدادات تلک الماهیات فالتام
الاستعداد منها قبلت الفیض اسرع واتم وبدون واسطة کالقلم الاعلی المسمی بالعقل الاول
وان یکن بالاستعداد تاما جدا تاخر القبول وکان بواسطة او وسایط کما وقع وثبت شرعا
وکشفا وعقلا والموجب للتفاوت بالنقص والتمام الاستعدادات لا غیر والفیض واحد
والاستعدادات مختلفة متفاوتة مثل ورود النار علی النفط والکبریت والحطب
الیابس والاخضر فلا شک ان اولها واسرعها قبولا للاشتعال والظهور بصورة النار
النفط ثم الکبریت ثم الحطب الیابس ثم الاخضر فانت اذا امعنت النظر فیما ذکرنا رایت
ان علة سرعة قبول النفط الاشتعال قبل غیره ثم الکبریت کما ذکرنا لیست الا قوة المناسبة

من النفط النار واشتراکهما فی بعض الاوصاف الذاتیة التی بها کانت النار نارا وکذلک
سبب تاخر قبول الحطب الاخضر الاشتعال انما موجبه الباینة التی تضمنها الحطب الاخضر
من البرودة والرطوبة المباینة لمزاج النار وصفاتها الذاتیة وهو ای الاستعداد قوله
ای ما یدل علیه قوله عز وجل اعطی کل شیء سواء کانت شیئیة ثبوتیة او وجودیة فانه
کما ان الحق سبحانه اعطی الاشیاء الثبوتیة فی مرتبة العلم الاستعدادات الکلیة
الغیر المجعولة التی بها یقبل الوجود کذلک اعطی الاشیاء الوجودیة فی مرتبة العین الا
استعدادات الجزئیة المجعولة التی بها یقبل الاحوال الوجودیة فالاستعداد الکلی
ما به قبلت مثلا الوجود من الحق سبحانه حال تعین الارادة لکن من بین الممکنات
وتوجه الحق للایجاد والاستعداد الجزئی ما تلبست بعد الوجود من الاحوال الوجودیة
اذ کل منها یعدک لما یلیه کما قال الله تعالی لترکبن طبقا عن طبق ای حالا هو متولد عن
حال والکلی الذی به قبلت وجودک لیس وجودیا بل هو عبارة عن حالة عینیة ثبتت
الثابتة وما سواه من الاستعدادات الجزئیة المشار الیها فوجودیة وبالجملة فهو سبحانه
اعطی کل شیء علما وعینا خلقه ای ما قدر له من الاستعدادات الکلی والجزئی و
ما بینهما من فروق ای من قبل ما قدره الله تعالی سبحانه واعطاه کل شیء الاستعداد
کلیا کان او جزئیا حضرت ذو الجلال والاکرام جواد علی الاطلاق وفیاض علی الدوام است
تحت بحسب فیض اقدس صور استعداد قابلیات تجلی فرموده وجود را در مرتبه
علم تربیت اعیان بموده پس از ان بفیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم
وجود بخشیده ولباس هستی پوشانید فالقابل لا یکون الا فیض الاقدس والقبول
الا من فیض المقدس   ان یکی جود نشر کرد اراده بدید   وان دکر بخشد کداریاند
مزید   وبعد از اتصاف الاعیان بالوجود هر حالی از احوال ایشان معد حالی دیگر
وهر کمالی ممد کمالی دیگر ابد الابدین استعدادات در فزایش است وکمالات علی
حسب الاستعدادات در نمایش نه استعدادات را غایتی ونه کمالات را نهایتی
تعالی الله زهی دریای پر شور   که زو برتشنه کرد دتشنکی زور   که از وی تشنه کرد دجرعه

وان الفرق بین الشیئین ان الشیئیة الثبوت ... هو المذکور ... اردناه ان نقول ... ان ثابت فی علم الله ... عند المحقق ... الموجود ... قوله ... المتحقق ... ببیان ... فی الادلة المذکورة راجع الی المذکور ... لا الی ... فی معنی هذه الایة ای ... بل فی ... ای الذی ... یعنی ان ... من عالم الغیب ... من عالم الشهادة ١٢ منه

نوشد برای جرعهٔ او بکر خروشد گذشت این چه از جون وا چند نراب آخر شود
نزلت خرسند و قد یکون العطا باء و اتیا کان و اسمائیا عن سوال واقع من المعطی
اله بالحال الاستعدادی او الحال الباعث علی السوال باللسان ولم یرد رضی الله عنه
ههنا بالحال ما یقابل الاستعداد بل ما یشتملهما حتی اولا فلانه لم یکن ح احد الاقسام الذی
هو السوال بالاستعداد مذکورا و اما ثانیا فلانه لا یصح ح قوله لا بد منه ای من السوال
بالحال فانه قد یصل العطاء الی المعطی له من غیر سوال منه بلسان الحال کما اذا صادف
کنزا بغتة فان ذلک حاصل له بلسان الاستعداد لا بلسان الحال و مثال السوال
بلسان الاستعداد سوال الاسماء الالهیة ظهور کمالاتها و السوال الاعیان الثابتة و
جودها الی رحمة و مثال السوال بلسان الحال سوال الجائع بطلب کم علی الشبع و العطشان
بلسانک بعطشه الری و الی لسان الحال اشار الی من قال و فی نفس
حاجات و فیکم فطانة سکوتی بیان عندکم و خطاب چه حاجتست که کویم که حال من چو
جوروی زرد من از جون دیده کلمونست و فرق میان استعداد و حال انست
که صاحب استعداد را شعوری نمی باشد بتفاصیل استعدادات جزئیه که متضمن بود و فقدان
معانیه جزئیه را الا اذا کان من کمل الافراد للکاشفین با حوال و اعیان الثابتة فی
علم سبحانه العارفین بسر القدر و صاحب حال را کا یا من کان شعوری باشد بحال
خویش و میداند که باعث بر سوال حال اوست و ایضا لا بد فی العطاء من سوال الاصلی
و لا یتخلف عنه العطا یا ، و اما الحال فهو الباعث علی الباعث و هو ایضا من الاستعداد
فلو لم یکن فی الاستعداد الطلب لم یحصل الداعیة و لکن قد یکون العطاء بدونه و هو لا
یقتضی حصول العطاء علی القطع او عن سوال ای و قد یکون العطاء باء عن سوال
بقول باللسان و السوال بالقول یشتمل علی قسمین احدهما سوال بالطبع ان یکون
الباعث عن السوال بالاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولا بالطبع و یطلب
الکمال قبل حلول اوانه و ذلک لان من شان الطبیعة و طبق قابلیتها لا ارب
ان یلتصق بطالب مستوفیه کمال عاجلا و هذا القسم من السوال اما ان یوافقه سوال الاستعداد

کمل

او لم یوافقه فان وافق فلا بد من وقوع المسؤول فی الحال و ان لم یوافق فلا یقع فی الحال
البتة سائلی که استعجال طبیعی بحکم خلق الانسان عجولا در وی مرکوز است باعث
میکرد و او را تا از حق سبحانه و تعالی چیزی میطلبد و ملتمس خود خواهد و حال آنکه هنوز
وقت رسیدن آن مطلوب نرسیده است هر آینه از سر الامور مرهونة باوقاتها
غافلست و سوال و پیش از وقت بی حاصل
کار شتابی زجست جو بجز حرمان نیابی چو پیش از وقت دی
نشان میوه پیدا نیست بر شاخ منگی
سنگ سوی شاخ گستاخ و ثانیهما سوال بغیر الطبع و هو ایضا قسمان الاول
امتثال للامر الالهی قوله تعالی ادعونی استجب لکم فهذا السایل هو العبد المحض الذی
لا یشوب مراد عبودیت لبشر احتیار و لا اراده مطلوب و لا مراد کما قیل
سقط اختیاری مذ فنیت بحکم عنه فلا ارجو و لا اطلب لیس المحب حقیقة من یشتهی او
یشتکی او یرتجز او یرهب پس سوال این داعی بلسان مقال از برای امتثال امر حضرت
ذو الجلال است نه از برای حصول حاجات و وصول مرادات چون طمع خواهد من
سلطان دین خاک بر فرق قناعت بعد ازین او گدایی خواست شاهی چون کنم
او مذلت خواست عزت یک کنم جهاد و منزه است از طلب غیر حق و متعرا است
از شاهد غیر جمال مطلق نه او را میل مطالب دنیویه و نه رغبت مآرب اخرویه
بل نظره علی الحق جمعا فی مقام وحدته و تفصیلا فی مظاهره فاذا اقتضی الحال السوال
اللفظی سال عبودیة و اذا اقتضی التعویض و السکوت سکت در بحر صفات
پاک بیچون و چرا کشتی صفتم فتاده نه دست و نه پا ملاح ارادت ربی من حاکم
کرو فته و گر سیر کنم و ر دور یا و ~~عار از صفات غافل که دران زمان~~ دعا را از ما خیف
خاص که دران زمان دعا ، فاضلترا آن وقتی بود که بنده در دل خود رغبت صادق
و انشراحی و انفتاحی و استیناسی به عاشاید کند و سکوت او اتم معنی
که دران اوان سکوت فاضلتر آن وقتی بود که بنده در دل خود هیبت و تحرجی
و انقباضی و احتشامی در دعا یابد ابو ب صلوات الله علیه در حالت ابتلاء و شدائد

ورنا رجیع الی ان الحال السوال بالقول ... ذکراه ولا ان السوال بالقول علی قسمین ... او تنفرق ... تلبیس ... الاستطراد ... الاداب ... فی الفصوص ... صورة

محنت و بلا مادام که حالتش مقتضی دفع بلا بود و طریق مصابرت می سپرده و چون بحکم
مقتضی آن گشت فرمای والی سبنی الفقر برآورد و ناله اِنّی انا الله خویش
آمدنش از و عالم ناله و غم ناید نیش والثانی سوال مالیقتضیه الحکمة والمعرفة والا
و ذلک لان ای السوال بمقتضی الحکمة والمعرفة ممن متصوف علی رعایاه سواء کان رعیته اهل
العالم کله و اهل مملکته او اهل داره او بدنه بقواه العلمیة والعملیة علی حسب مرتبته اهل
مالک زمنه امورهم کیف مصالحهم عالم بان عند الله امور من مصالحهم قد سبق العلم
الالهی بانها لا ینال الا بعد سوال من الله سبحانه و بدعوه بیحصل تلک الامور و یصل
الیها لانه یجب علیه ای علی ذلک السائل ان یسعی حسب الطاقة و رعی ایصال کل ذی حق
من رعایاه الی حقه والذی یدل علی هذا الوجوب مثل قوله صلی الله علیه وسلم ان لا
هلک العین لیس اصلون فریلنک کالازواج والاولاد فی الافاق وکالقوی الروحانیة
والجسمانیة فی الانفس علیک حقا ینبغی ان توصلهم الیه وکذلک نفسک امارة کانت
او لوامة او مطمئنة فان لها فی کل مرتبة علیک حقا یجب ایصالها الیه وکذلک لعینیک
فلا تمنعها عن حقها کالنوم مثلا کل المنع وکذلک درک الذی یزورونک الحدیث
اینست بیان حال ارباب سوال بلسان مقال از اولیاء الله طایفه هستند که با
الکلیه زبان مقال سوال فرو بسته اند و همواره در زاویه سکوت و رضا نشسته
از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان حرام در قضا
ذوقی همی بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص و باعث ایشان بر
همه آنست که دانسته اند که هرچه حضرت حق سبحانه عزشانه از کمال و نقصان
و رنج و خسران و تفرع نسبت بایشان در قضاء سابق خویش تقدیر فرموده
بی آنکه طلب و سوال و تفرع و ابتهال ایشان در میان باشد بدیشان خواهد
رسید پس ایشان بتطهیر محل و ارادت تجلیات حقانیت مشغول گشته اند
و باطن را از کدورات تعلقات فانیه و تجلیات فاسده پاک کرده تا چون
آینه دلهای ایشان از زنگ علایق و رنگ عوایق جلا یابد اعیان حقایق و رو

لعوارض الرالدم لا یجب الاحتاج [illegible]

وتبدیل آن رسی در اکرد و کردن یعنی دو [illegible]

جمال نماید

جمال نماید و صور تجلیات الهی مکشوف و معاین شود اندیشه را رها کن دل خو
اندیشه را رها کن و دل سو تمام چون روی آینه که بنقش و نگار نیست چون ساده
شد ز نقش همه نقشها در روست ان ساده روز روی کسی که مسار نیست
چون آهنی بصفای هنر یافت تا روی دل چه باید کو را غبار نیست گویم چه باید
او نه گویم همش بهست تا دوستان نگوید کو راز دار نیست و جماعتی از این طایفه
مذکوره بعد از علم بقضای سابق حق سبحانه و تعالی و بقا عدا زلبس سوال و دعا
بیفتند بیداند که علم حق سبحانه و تعالی در جمیع احوال تابعست مر آن امر را که عین ثابته بنده
حالة الثبوت در عین مطلق بر آن بود و پیش از پوشیدن خلعت وجود عینی
و تحقیق در می یابند که از منافع ایشان را حاصل ست و نجواز مضار بر ایشان و
واصل هم از ایشان ست زیرا که حکم قضاء و قدر تابع علم حق ست سبحانه و علم تابع
معلوم که عین ثابته ست والی هذا المعنی اشار من قال ای عین تو نسخه
کتاب اول منزوع در آن صحیفه اسرار ازل احکام جو قدر بود در وی مدرج حق داد
باحکام کتاب تو عمل و هیچ جماعت از اهل الله بزرگ قدر تر و صاحب کشف تر از این جماعه
نیستند ایشان اند که بر سر قدر واقف و مطلع اند و این جماعه نیز بر دو قسم اند یکی آنکه سر
قدر را علی طریق الاجمال میدانند و دیگر آنکه بر وجه تفصیل می شناسند و این قسم اخیر که مفصلا
میدانند اعلی و اتم است از آنکه مجملا میدانند و این علم حاصل علی سبیل التفصیل یا باعلام
حق باشد بنده را با نجه عین او اعطا میکند از علم بدان طریق که القا کند در روح و
قلب بنده را و او را دانا سازد بدانکه عین ثابته او مقتضی این احوال معینه ست یا بی
آنکه مکاشف شود بعین ثابته و احوال او بار فع کردن از روی عین ثابته و اطلاع
دادن بر ظهریان انتقالات احوال غیر متناهیه بر آن تا بنده مشاهده عین ثابته کند
و مطلع گردد بر لوازم و احوال و پس اگر عین عبد مظهر اسم جامع باشد چون عین
ثابته خاتم النبوة صلی الله علیه وسلم اطلاع او بر عین خویش عین اطلاع باشد بر جمیع
اعیان چه عین او محیط بهمه اعیانست چون احاطه آن اسم که عین مظهر اوست بر جمیع

ثابته احوال عین ثابته

تفصیل دراوقات لبعض نسب بعض
[illegible] مصالح الغیب قدس سره
ویکاد ای عالم بنسبت یجمع [illegible] از وقت یسیرود
بان قدرا [illegible] معلوم به و علم بیده
حصصه التی [illegible] الاحوال اللازم
از الدوی یشهد الفیاض عیان الاحوال الدائر
تلک علی کونها کان الجمیع علیه و علم الله [illegible]
و یکون ابدا عرف حالا از ما سوی [illegible]
الاحوال فی هذه الشاده والادار و مایند
الوالم و [illegible] [illegible] المحقق علیه ذاته
من الامور بوجه جامع مع الاطلاق و التفصیل
و هذا الاطلاع مع غرته و قلته واحدیته
والی یلی لم یقل زمانه و یتخیل دونه
لم یستفید کشف و بیانه و صاحب هذا البیان
الم ان رالیه یکون غالب امره علی البصیره
من احوال تفصیلها و تحلیلها باعتبار شهود
کحصص عالم ما لی الاوائل او الم الوافقه
و لو او کان حسنه او قبحه عند الناس
او ذنه الاحوال الامر لعلم ان لا یحصل له عنها
و یکون فی ادعیته الله کذلک ما اوردت
عنها بالدعا [illegible] تاخرت عنه الاجابه
و اکثر او علیهم من [illegible] احد من
صورة معینة من کشف مفصل
و ان لیس له [illegible] فیما کف و فی شرط
السؤال [illegible] والاحوال التی
من احوال [illegible] مع موقع الم بالعصلاه
بل اختفی سره فیما احل له الفیله
من اسباب الرد والمنع منه الاقتدار
والجمع فی حصص العموم والدفع الابدا
وقوله [illegible] الاجابه بالامام
فقال وسالته ان لا یخلیه بالاجابه
بینهم بعینها الکریت ومع صحیح
بنوع مطالی من صور الحال التی
مستقبلها صورة الدعاء مع المنع
ولا لغیره علی الرفق والدفع [illegible]

اسمارا اگر قرب باشد بران عین در احاطه اطلاع او بر اعیان تحت آن تواند بود و اگر
او را اصلا احاطه اخبار بر عین خویش مطلع نشود و این مکاشف مطلع بر عین ثابت خود
ازان قسم دیگر اعلاست چه علم او بنفس خود بمنزله علم حضرت حق و بدان سبب که اغذا
این مرد و علم از معدن واحدست که آن عین ثابته عبد است فرق بین العلمین آنست
که علم حق سبحانه بدان عین کذاته است نه بواسطه امری دیگر و علم عبد بعین خویش
و احوال آن بواسطه عنایت الهیت و حق او و عین این عنایت نیز از جمله احوال
عین ثابته اوست و صاحب این کشف چون بعنایت بر احوال عین ثابته خویش
مطلع شود و در یابد که این عنایت هم از جمله مقتضیات احوال عین ثابته اوست
و صاحب این کشف چون بعنایت بر احوال عین ثابته خویش مطلع شود و در یابد که
این عنایت هم از جمله مقتضیات احوال عین ثابته اوست لاجرم گوید
کان گندم خیستان شکرم هم ز من رویدو من میخورم اما بدانکه عنایت حضرت
حق و فیض پادشاه مطلق سبحانه و تعالی بر دو قسم است قسمی آنست که عین ثابته ابا استعداد
خود اقتضای آن میکند و این عنایت بحسب فیض مقدس است و تابع مر عین
ثابته را و قسمی دیگر آنکه ذات الهیه مقتضی آنست نه عین ثابته و این عنایت بحسب
فیض اقدس است که اعیان و استعداد آنها اثری از آثار اوست و فیض مقدس
نیز تابع اوست فالامر کله یرجع الیه سبحانه منه ابتداؤه و الیه انتهاؤه و لا اله غیره
فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة السبوح المنزه عن کل نقص و آفة کالقدوس
یعنی المقدس و لما کان لنوح المرتبة الالهية و المبادئية عالم الارواح التی هی العقول
المجردة و لهم تنزیه الحق سبحانه من النقائص الامکانیة لان جمیع کمالاتهم بالفعل موجودة
و نقصانهم انما هو احتیاجهم و امکانهم بحسب وجودهم المتعینة و ذواتهم المتقیدة و کل
منزه انما هو ینزه الحق عما فیه من النقص اردف الحکمة النفثیة بالحکمة السبوحیة و لما
کان الغالب علی نوح علیه السلام تنزیه الحق سبحانه لکونه اول المرسلین و من
شان الرسول ان یدعو الامة الی الحق الواجب المنزه عن النقائص الامکانیة و نفی

الالهیة

الالهیة عن کل ما وقع علیه اسم الغیریة و ان کان یعلم انه ایضا مجلی الهی و کان الغالب
علی قومه عبادة الاجسام و هو منزه عنها قارن الحکمة السبوحیة بالکلمة النوحیة و
لما کانت الحکمة السبوحیة عبارة عن علوم و معارف متعلقة بتنزیه الحق سبحانه
صدر الفص المشتمل علیها بالبحث عن التنزیه فقال التنزیه ای التنزیه الحق سبحانه
الصادر من العبد المنزه عن امور بموجب استحسانه و استقباحه بفکره العاری و عقله
العریق تحدید و تخصیص منه لله منزه الحق سبحانه بما عدا ما نفیت له تلک الامور اذ قد میزه
ای العبد المنزه عما لا یقبل التنزیه عن تلک الامور و لا یکون تلک الامور منتفیة عنه بل محکوما
لا شک ان تمیزه عنه تحدید و تخصیص له بما سواه فیکون التنزیه عن التحدید و علی قیاس ذلک
فی الاطلاق ایضا لمن یجعل له بهذا الوصف ای الاطلاق و یتقید به یتقیه له بالاطلا
ق لا تمه ای عند التقید بالاطلاق الا مقید بالاطلاق اعلاه العبد المنزه باطلاقه ای جعل
رتبته فوق رتبة المقیدات بسبب تقیده له بالاطلاق و لم یتنبه ان ذلک ایضا تقیید مناف
لل اطلاق الحقیقی اذ الاطلاق الحقیقی شرط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی
انه اطلاق ضده التقیید بل هو اطلاق عن الوحدة و الکثرة المعلومتین و عن الحصر ایضا
فی الاطلاق و التقیید و فی الجمع بین کل ذلک او التنزه عنه فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه
عن الجمیع فیثبت کل ذلک الیه و عنه و یسلب عنه علی السواء لیس احد الامرین باولی من
الاخر و کان المنزه بالتنزیه العقلی ناقص المعرفة لکونه مقیدا للمطلق و محددا لما لا حد له
فکذلک المشبه من غیر التنزیه غالطا لان التشبیه تقیید و تحدید ایضا للمطلق الذی لا حد له
یقیده و یحصره و ذلک لان المشبه یشبهه تعالی بالجسمانیات و یحصره فیها و المنزه یرفعها
کذلک فکل واحد منهما یقیده اذن بمفهومه و یحده بمعلومه و حقیقته تعالی یقتضی الاطلاق
و اللاحصر فاین تنزیهه بلا تشبیه ازان که مقید و حق مطلق است ناقص المعرفت است
زیرا که محدد حق غیر محدود است و بسبب تقید ازان امور که حق را ازان تنزیه کرده است
از معرفت تعینات نوره و تنوعات ظهوره او سبحانه محروم و مهجور است
لا تقل دارها بشرقی نجد کل نجد للعامریة دار و لها منزل علی کل ماء و علی کل

منقبضه

زمنة اثارة وبهمين جهت مشبه من غير تنزيه با قصيت بخو محبة كه در تشبيه صرف مبدا
كرده اند ومطلق را مقيد دانستند اما كسى كه ميان تنزيه وتشبيه جمع كرده هر يك را
در مقام او ثابت داشت وحق را سبحانه وتعالى بوصف التنزيه والتشبيه نعت كرد
فهو العارف المحقق والكامل المدقق قال الشيخ رضي الله عنه فان قلت بالتنزيه كنت
مقيدا وان قلت بالتشبيه كنت محددا وان قلت بالامرين كنت مسددا وكنت
اماما في المعارف سيدا يعنى چون دانستى كه هم تنزيهى باشايبه تقييد مثبت وهم تشبيه
بى غايله تحديد اكر قايل تنزيه شوى مقيد باشى اكر قايل تشبيه شوى محدد وى اكر
بين الامرين جمع كنى بر طريق استقامت مسدد باشى ودر ميان ارباب معارف
امام واستاد زيرا كه روي بمتابعت انبياء عليهم السلام نهاده وداد اين دو مقام
كما ينبغي داده تنزيه را حيثيت حقيقت وذات وتجرد از مظاهر كائنات ست وتشبيه باعتبار
ظهور او در مرائي اكوان ونمود او در ملابس اشكال والوان وفي المثنوي المولوي
قدس الله سره من افاده مثنوى گاه خورشيد وگهي دريا شوي گاه كوه
قاف وگه عنقا شوي تو نه اين باشي نه آن در ذات خويش اي برون از وهمها
وز بيش بيش از تو اي بي نقش با چندين صور هم موحد هم مشبه خيره سر قدوة
المحققين شيخ صدر الدين قونيوي رضي الله عنه در كتاب مفتاح الغيب باعتبار مرتبه
تنزيه ميفرمايد كل ما يدركه الاعيان ويشهده من الاكوان باي وجه ادركه الانسان
وفي اي حضرة حصل الشهود وما علا الادراك المتعلق المعاني المجردة والحقائق
حضرت عينها بطريق الكشف ولذلك قلت في الاعيان اي ما ادركه في مظهر كان
فانما ذلك المدرك الوان واضواء وسطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية واشكالها
تظهر في عالم المثال المتصل بمناط الانسان والمنفصل عنه من وجه على نحو ما في الخارج
او مفردات منه الخارج وكثرة الجمع محسوسة والاحدية فيها معقولة او محدودة
وكل ذلك احكام الوجود او قل صور نسبت علمه او صفات اللازمة له من حيث اقترانه
بكل عين موجود وبتر ظهوره فيها وبها ولها وتجليها كيف شئت واطلعت عليه الوجود

فان الوجود لا يدرك بسواه من حيث ما يغايره وبه تقر فاتحة باعتبار مرتبه تشبيه ميفرمايد
كل ما يري ويدرك باي نوع كان من انواع الادراك فهو حق ظاهر بحسب شان من شئونه
القاصية بتنوعه وتعدده ظاهر من حيث المدارك التي هي من احكام تلك الشئون
مع كمال احديته في نفسه اعني الاحدية التي هي منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة وتركيب
وظهور وبطون فافهم وچون شيخ رضي الله عنه تنبيه كرد بر نقصان معرفت حق
سبحانه وتع بحسب صفات تنزيهي تنها وحال معرفت او باعتبار تشبيه فقط
بغايت معلوم شد تصريح ميفرمايد بمعرفت كامله جامعه بين التشبيه والتنزيه كه
بنده از قبل شارع بآن مامور ست وبمقتضاى شرايع بدان ما جور پس ميكويد
ان طريق الحق الذى طلب الله سبحانه بمثل قوله احببت او اردت ان اعرف فخلقت
الخلق ان يعرفوه به هو ما جاءت به السنة الشرايع المنزلة على الرسل صلوات الله عليهم
اجمعين كما يشير اليه قوله وتعرفت اليهم اي بالسنة الشرايع فعرفوني اي ما عرفتهم فيما
تعرفت في وصف الجامع بين التنزيه والتشبيه لانه تع نزه وشبه وجمع بينهما في آية واحدة
فقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فشبه وهو جمع بينهما بل في وصف هذه
الآية وهو قوله ليس كمثله شيء جمع بين التنزيه والتشبيه على قول من يقول ان الكاف
زايدة فان فيه نفي مماثلة الاشياء لمثله لمثله المنزه وهو اثبات للمثل المنزه وهو عين
التشبيه نفس التنزيه بمعنى ان المثل اذا نزه فالاولى ان يكون الحق منزها على كل منزه
عنه مثله لان تنزيه المثل المثبت في هذه الآية موجب لتنزيهه بالاخرى والحق وكذلك ا
لنصف الثاني فانه صريح في التشبيه ولكنه في التحقيق وتدقيق النظر الدقيق على التنزيه
المقنع في صورة التشبيه لان قوله وهو السميع العليم مفيد تخصيصه باثبات السمعية و
البصرية بمعنى انه لا سميع ولا بصير في الحقيقة الا هو السميع بعين سمع كل سميع والبصير بعين بصر
كل بصير فهو منزه تع عن ان يشاركه غيره في السميع والبصر وهو حقيقة تنزيه المحقق فلا يتقيد
اي لا يتحد وزما جاءت به السنة الشرايع في وصفه تعالى عقل منور منور وفهم كامل بل
يؤمن به على الوجه الذي اراده الله من غير تاويل بفكره فان الفكر يجب ان يكون مطابقا

ما انزل على السنة الرسل صلوات الله عليهم و في كتبه المنزلة عليهم والا فهو منزه عن تنزيه العقول البشرية بافكارها فان العقول المتعينة في القوى المزاجية المقيدة الجزئية مقيدة جزوية كذلك بحسبها والى للمقيد الجزئي ان يدرك لحقايق المجردة المطلقة من حيث هي كذلك الا ان يطلق من قيودها او بتقيد المطلقات بحسب شهودها و وجودها هر چند عقل و وهم و فهم و حواس و قياس نگنجد ذات حق سبحانه ازان منزه و مقدس است چه این همه محدثات اند و محدث جز ادراک محدث نتواند کرد و دلیل وجود او هم وجود اوست و برهان شهود او هم شهود او تو بدو بشناس او را نه بخود راه از و خیزد نه از خرد و صاحب روشنائی حکیم سنائی می فرماید قدس سره عقل رهبر ولیک تا در او فضل او مر ترا برد بر او کرد ایزد و راه خودی راه از خدا او کی شدی آگاه جز بدو کس شناخت نتوانست ذات او را بد او توان دانست ای شده از نهاد خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز تو که در ذات خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی عقل بی کل آشنائی او هیچ بوده از خدائی او نیست از راه وهم و عقل و حواس جز خدای هیچکس خدای شناس عقل با خود کج نکند تمکین در مقامی که جبرئیل امین کم ز گنجشک آید از هیبت جبرئیلا بدان همه صولت قد علم مما ذکرنا ان معرفة الحق سبحانه بعد ورود الشرایع و ارسال الرسل انما هی بالجمع بین التنزیه و التشبیه علی وجه لطایف ما جاءت به الشرایع واما قبل الشرایع واخذ العلم و المعرفة منها فالعلم به سبحانه تنزیهه عن سمات الحدوث و التركيب الافتقار و هو التنزيه المشهور عقلا ولا يتجاوزه العقل بمقتضى فكره اصلا فالعارف حقيقة صاحب معرفتين احديهما معرفة تقتضيها العقل و الدليل قبل ورود الشرايع و اخذ العلم و المعرفة منها و ثانيهما معرفة يلقاها العارف قبلها من قبل الشارع ولكن شرطها اي شرط المعرفة الماخوذة من الشارع ان يرد العارف علم ما جاءت الشرايع به عن الدليل العقلي الى الله سبحانه و يؤمن به و بكل ما جاءت به الشرايع على الوجه الذي اراده سبحانه من غير تاويل بفكره ولا يحكم عن ذلك براية و امره لان الشرايع انما انزلها الله سبحانه لعدم استقلال العقول البشرية بادراك الحقايق على ما هي عليه في

علم الله سبحانه فان كشف الله سبحانه لهذا العارف عن العلم و بذلك اي بما جاءت به الشرايع و وهبه علما بمراده من الاوضاع الشرعية ومنحه اطلاعا على ما حكمه من الاحكام الدينية الاصلية و الفرعية بالاعتبارات الالهية التي يحليها العقول بقوتها الفكرية فذلك الكشف و الاطلاع من باب العطاء الالهي و الفيض الرحماني الذاتي و قيد الذاتي لم يوجد في بعض النسخ و قد تقدم بيان العطاء الالهي و اقسامه في فص شيث و من لم يرد الوقوف عليه فليرجع اليه هر چند عقل بقوة فكريه و دلايل نظريه تنزيه حق كند چنان باشد که باتباع رسل کند چه فرموده حقیقت سبحانه و چنانچه حق ذات خود را داند دیگر نداند و یکی از حکمتهای ارسال رسل صلوات الله علیهم انست که عقول بشری باستقلال از ادراک حقایق اشیاء عاجزست و چگونه عاجز نباشد که عقول نیز مقید است بانچه حاصل است نزد او و ازان تجاوز نمی تواند کرد و الله تعالی شانه ان یحیط به فکر و اگر على سبيل الندرة بعضی از عقول چنان افتد در استعداد خود کش که دریافت حکمت احکام حق تعالی بر وجهی تواند کرد که مطابق فرموده رسل باشد و موافق اوضاع شریعه این از قبیل فیض الهی و تعلیم سبحانی باید شمرد و اضافت ان بفکر عقول نتوان کرد پس تنزیه و تقدیس که لایق جناب رب الارباب است آن باشد که انبیاء و رسل ازان اخبار کرده باشند بلسان شریعه خود با آنکه سیمرغ روح کاملی بد زوده کوه قاف معارف بر دو عطاء الهی بصیرت او بر داشته شود تا بمکاشفه او حق بدو بیند انچه بیند و رسد بانچه رسد فکشفنا عنک غطائک فبصرک الیوم حدید وصف حال او گردد هر تنزیه و تقدیس که او کند البته موافق شریعت باشد که از منبع حقیقت او آورده بود و معتمد علیه انست زیرا که کشف تام آید و باقی خام و ناتمام بود و اعلم ان المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب اتفاقهم و تقتضی باجماعهم و اطباقهم تنزیه الحق سبحانه عن صفات المحدثات و الجسمانيات و سلب النقايص عن جنابه و نفي النعوت الكونية الحدوثية عنه فالعقول مطبقة على ذلك و لو كان المراد الالهي من معرفته هذا القدر لكان بالعقل استغناء عن انزال الشرايع و الكتب و اظهار المعجزات و الايات لاهل الحجب ولكن

الحق سبحانه وتعالى منشؤه عن تنزيه العقول بمقتضى افكارها المقيدة بالقوى الجزئية المزاحمة
وتعاليا عن ادراك ما لم يتصل بالعقول الكلية فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفة
الحقيقة الى اعتضاد رباني والقاء رحماني يهبها استعدادا والمعرفة ما لا يستقل العقول
البشرية بادراكه مع قطع النظر عن الفيض الالهي فلما جاءت الكتب والشرائع بالتنزيه والتشبيه
والجمع بينهما كان الجنوح الى احدهما دون الآخر باستعمال فكري بقصد او تحديد اللحق
بمقتضى الفكر والعقول من التنزيه عن شيء او اشياء والتشبيه بشيء او اشياء بل المقتضى
العقل المتصف بصفة تصفية ان تومن بكل ما وردت به الشرائع على الوجه المراد
للحق من غير جزم بتاويل معين ولا جنوح الى ظاهر المفهوم العام مقدا بذلك ولا عدولا
ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه محدود الذلك لكن الاحق والاولى ان ياخذ القيد
شرطيه مقبول الشرع والحق سبحانه ظاهر في كل صورة وان لم يتصف اليه صورت
بل الحق ان الحق منزه في عين التشبيه ومطلق عن التقيد والحصر في التشبيه والتنزيه وذلك
لان التنزيه عن سمات الجسمانيات وصفات المتحيزات تشبيه مستلزم للتقييد
متضمن بالمجردات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس التي هي عرية
عن سمات المتحيزات بريئة عن احكام الظلمانيات وان نزه الحق ايضا منزه عن الجواهر
العقلية والارواح العلية والنفوس الكلية فلذلك ايضا تشبيه معنوي بالمعاني المجردة
عن الصور العقلية والنسب الروحانية والنفسانية وان نزه عن ذلك فذلك ايضا الحاق
للحق بالعدم اذ الموجودات المتحققة الوجود والحقايق المشهودة على النحو المعهود منحصرة
في هذه الاقسام الثلاثة والخارج عنها بحكم وهمي او توهم تخيلي لا علمي وذلك ايضا تحديد عدمي
بعدمات لا يتناهى وعلى كل حال فهو تحديد وتقييد وذلك تنزيه ليس من التحقيق وحينئذ
وحقيقة الحق المطلق تاباه وتنافيه ولا سيما وقد نزلت الشرائع بحسب تفهيم المخاطب
على العموم ولا يسوغ ان يخاطب الحق عبيده بما يخرج عن ظاهر المفهوم فكما امرنا ان نكلم
الناس على قدر عقولهم فلا يخاطبهم ايضا كذلك الا بمقتضى مفهومهم ومعقولهم ولو لم يكن
المفهوم العام معتبرا من كل وجه لكان ساقطا وكانت الاخبارات كلها مرموزة و

ذلك تدليس والحق تعالى يجل من ذلك فيجب الايمان بكل ما اخبر به من غير تحكم عقلي ولا
تاويل فكري اذ لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وحيث اقرت
العقول بالعجز عن ادراك الحقايق فعجزها عن ادراك حقيقة الحق احق فلا طريق لعقل عاقل
ولا وجه لفكر ان يتحكم على الذات الالهية باثبات امر لها او سلب حكم عنها الا باخبار عن
نفسه فان الذات المطلقة غير منضبط في علم عقلي ولا مدركة فكري ولا سيما لا وجه للحكم بامر
على امر الا بادراك المحكوم به والمحكوم عليه وما يحكم حقيقة وتحقق النسبة بينهما وهذا متعذر عقلا
وكشفا وايمانا فليس لاحد ان يتحكم بفكره على اخبارات الحق عن نفسه ويادلها على ما يوافق
غرضه ويلايم سواه فان الاخبارات الالهية مهما لم يرد فيها نص بتعيين وجه وتخصيص حكم
فهي متضمنة جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين مفهوم دون مفهوم وهي امانيراسي في
العموم على المفهوم الاول وفي الخصوص على كل مفهوم تفهمه الخاصة من تلك العبارة والحق
اذا ذكر تلك العبارة عالما بجميع المفهومات محيطا بها وجميعها مراد له بالنسبة الى كل فاهم ولكن
بشرط الدلالة اللفظية لجمع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها في الوضع
العربي او غيره اي لغة كانت تلك الاخبارات بها لان للحق ظهورا في كل مفهوم ومعلوم
وملفوظ ومرقوم وفي كل موجود موجود وسواء كان من عالم الامر او من عالم الخلق او من
عالم الجمع فهو الظاهر في الكل بالكل وهو عين الكل والجزء وكل الكل فهو الظاهر في الكل مفهوم
بحسب غير منحصر فيه ولا في جزء من المفهومات وهو الباطن عن كل فهم ومفهوم الا من رزقه
الله تعالى فهم الامر على ما هو عليه وهو ان يرى ان العالم صورة الحق وهوية العالم هو الاسم
الظاهر وصورة العالم هو الاسم الظاهر وهوية العالم هو الاسم الباطن وهو من حيث
هو المطلق عند التقيد بالظاهر والباطن والحصر في الجمع بينهما وهو الغير المتعين المطلق
مطلقا في تعينه بتعين كل عين من اعيان العالم فافهم والله الملهم حضرت سبحانه تعالى
متجلي وظاهرست در هر مفهوم ومدرك ومختفي است وباطن از هر فهم وادراك مگر از فهم كسي كه
همه عالم را صورت حق ومظهر هويت او داند ودر مقام اضمحلال رسوم وآثار هستي موهوم
خويش بحكم بي يبصر هم بصر حق مشاهده او در جميع مظاهر تواند بايزيد رحمة الله گويد سالت

آنکه او بخشید ... [illegible]

کر با حق سخن میکویم و خلق میندارند که با ایشان میکویم اما بباید دانست که این فهم بر حسب طور
و تجلی حق است نه بحسب حقیقه از آنکه حقیقت ذات حق ابدا از مدارک فهوم بیرون و از چرا
خاطرها فرونست آن مکو چون در اشارت ناید دم مزن چون در عبارت
ناید نه اشارت می پذیرد و نه نشان نه کس را علم دارد نه عیان و مشاهده
او بحسب ظهور و تجلی بر وجه تفصیل در جمیع مظاهر نیز متعذر است زیرا که تفاصیل مظاهر
حق سبحانه غیر متناهی است اگرچه بحسب امهات نهایت پذیر تواند بود و الله اعلم

فص حکمت قدوسیة فی کلمة ادریسیة انما ذکر الشیخ رضی الله عنه ادریس بعد نوح للمناسبة
مخصوصة بینهما من حیث ان الصفة القدوسیة تلی الصفة السبوحیة فی المعنی و المرتبة
فان السبوح هو المبرا المنزه من ان یلم به نقص و القدوس هو الطاهر المقدس عما یتوهم فیه
من امکان تطرق نقص بالیه تنبیه و اما سر اختصاص هذه الصفة بادریس فلاجل ان الکمال
الذی حصل له انما کان بطریق التقدیس و هو تروحه و انسلاخه عن الکدورات الطبیعة
و النقایض العارضة له من المزاج العنصری قدوس مقدس است مشتق از تقدیس و
تقدیس در لغت تطهیر است و در اصطلاح تطهیر حق از هرچه لایق جناب او نیست از امکان
و احتیاج و نقایص کونیه مطلقا و از جمیع آنچه معدود باشد از کمالات بنسبت با غیر او از موجودات
مجرده و غیر مجرده زیرا که حق سبحانه و تعالی از کمالات ذاتیه او اعلاست هر کمال که
مدرک کردد بعقل و وهم و خیال چنانچه اهل کمال در مخاطبه جناب کبریا و جلال او گفته اند
ای پاک ز نقص و ای مبرا ز عدم در وصف تو کی رسد عقل قدم یک کو رسمیع
بیند الوان و صور تا کو بصر شنود الحان و نغم از آنکه کمالات منسوبه بغیر حق منزلست
از مقام اصلی و مقید و خارج از اطلاق حقیقی و متفرع بر کمال الهی و قدوس از روی
کیفیت و کمیت اخص است از سبوح یعنی اشد و اکثر است در تنزیه چنانکه در تنزیه بحسب
ذات میکویی جل الحق ان ینزه و یشبه پس تنزیه میکنی از تنزیه و تشبیه و این اکرم
نوعیست از تنزیه و پیداست در وی بیشتر است چنانکه ففاد عن الفعاد ابلغ است از فنا
و می شاید که کویند تسبیح تنزیه است بحسب مقام جمع فقط و تقدیس بحسب مقام جمع و تفصیل پس

از روی کیفیت اکثر باشد و لهذا میکویند تنزیه بر نوع است تنزیه عقلی بود و تنزیه او را نیز
تنزیه عقلی و نفسی بود و چون این حکمت را از روی معنی و مرتبه مناسبتی با حکمت مقدم
بود و شیخ قدس سره هر دو را مقارن یکدیگر ساخته و چون ابلغ بنا بر اولیت قید و سم
را از سبوحیه تاخیر کرد با وجود آنکه نوح علیه السلام بحسب زمان از ادریس علیه السلام متاخر است این
حکمت را تخصیص با ادریس علیه السلام از آن جهت مناسبت دید که ادریس علیه السلام مبالغه نمود
در تطهیر نفس خویش بریاضات شاقه و در تقدیس از صفات حیوانیه تا روحانیت
او بر حیوانیتش غالب شد و کثیر الانسلاخ کشت از بدن و صاحب معراج آمد و او را
مخاطبه با ملایکه و ارواح مجرده دست داد و کویند شانزده سال نخورد و نخفت تا عقل
مجرد باقی ماند و لی نزل فیه علیه السلام انه رفع مکانا علیا و کان العلو علی قسمین اشار رضی الله
عنه الیهما بقوله العلو العلوا ای العلو المتعاهم بجمهور الخلایق علوان احدهما علو مکان
و ما یقتضیه نسبة العلو المکانی الیه سبحانه هو مثل قوله تعالی الرحمن علی العرش فان
العرش اعلی الاماکن و هو مستو علیه بحسب ظهوره فیه و مثل العماء فی قوله صلی الله علیه و سلم
کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء فی جواب لاعرابی حیث قال این کان ربنا
قبل ان یخلق خلقه و مثل السماء المذکور فی قوله تعالی و هو الذی فی السماء اله و فی الارض
اله و فی الحدیث الوارد نزوله سبحانه کل لیلة الی سماء الدنیا و ثانیهما علو مکانة ای مرتبة
و ما یقتضیه نسبة علو مکانة الیه تعالی قوله کل شیء هالک الا وجهه و قوله و الیه یرجع الامر
کله و قوله أاله مع الله اذ البقاء مع هلاک الاشیاء و کونه مرجع الامور و الانفراد بالا
لهیة منزلة عظیمة و مکانة رفیعة لا یمکن ان یکون فوقها مرتبة و قد یخص علو المکانة
بولاة الامر کالسلطان و الحکام و الوزراء و القضاة و کل ذی منصب و یسمی ما
عداه ذلک بالعلو الصفاتی لعلو العلماء علی غیرهم بسبب صفة العلم و الاولی ان یعرض
الزوال الخلاف لانی لم اعلم ان نسبة العلوین المکانی و المرتبة الیه سبحانه
انما هی بحسب المراتب و المراتب الاسماء و الصفات و اما بحسب الذات فهو منزه عنهما
و اما تنزیه عن العلو المکانی فواضح لعدم التحیز و التنزه عن علو المکانة فلان کل علو

بمکانه فانه یتقدس بها و ان علوه انما یثبت فیها من حیث شیء لا غیر و هو سبحانه یتعالی
عن ذلک فلا اشتراک بین الحق سبحانه و بین غیره فیما یفهمه الجمهور من العلو ولذلک قال
سبحانه و تعالی سبح اسم ربک الاعلی الذی معناه انه متی اضیف العلو الی الحق یجب معتقدهم
فالحق اعلی من ذلک التشریف الحق فی کل متعین غیر متعین فکما یتعالی عنه الاشارة الا
شاره العقلیه فیتقدس عما یتوهم فیه من الاشتراک بسبب المفهوم من المعیة حد حیث اجزائه
تع مع کل شیء مع ان الاشیاء لا تخلو عن احد العلوین انه سبحانه مقدس عن مفهوم الجمهور
من العلوین منزه عنه فعلوه حیازته الکمال المستوعب کل وصف و عدم تنزهه عما یقتضیه ذاته
من حیث احاطتها و اتسام کل وصف بصفة الکمال من حیث اضافته ذلک لو صف الیه فاعلم
ذلک تعرف سر العلو الحقیقی الذاتی اللایق اضافته الی الحق و تنزهه عن العلوین المفهومین
الجمهور المضافین الی الغیر والناس موصوفون بالعلوین لانهم دایرون بین علم بالله و عمل
له سبحانه فبعضهم یجمعون بینهما کالکمل فالعمل الصالح الخالص للمکان العلی یعنی انه یثمر
العلو المکانی فی کالجنة و درجاتها و العلم بالله للمکانة العلیة فانه یوجب العلو بمراتب
القرب الی الله سبحانه و ذلک لان المکانة کالروح کما ان المکان للجسم والعلم روح العمل
والعمل جسده فاقتضی کل منهما بحسب المناسبة ما یشبهه و یماثله فعلو المکانة للعالم و علو
المکان للعامل و من جمیع مبنی فله العلوان اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات
صور علمیه است که موجود نیست مگر در علم حق و اعیان را دو اعتبار است اول آنکه اعیان مرایای
وجود حق و اسما حق و صفات حقند دوم آنکه وجود حق مرآة آن اعیانست پس باعتبار
اول ظاهر نشود در خارج مگر وجودی که متعین است در مرایای اعیان و متعدد است بتعدد
اعیان پس بر مقتضای این اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست و اعیان را بوی خبر
در حضرت علمیه و بویی از وجود خارجی بمشام اعیان نرسیده است و این بیان حال موحد
موحدیست که شهود حق بروی غالبست لمؤلفه
از قمه عرش تا بایوان سماک   در رفتار تا بمطمورهٔ خاک
هر ذره که هست آینه خورشید است   در دیده آن کو نظری دارد پاک
و باعتبار
دوم در وجود غیر از اعیان هیچ نیست و وجود حق که مرآة اعیانست در غیب است و متجلی در

بنیند که ازو

نیست که ازو را افق غیب سرادقات جمال و جلال و این بیان حال کسیست که
شهود خلق بروی غالبست و الی هذین الاعتبارین اشار من قال رباعی
اندر نظر کمال ارباب همم   خالق مشهود است و خلایق موهوم
و اندر نظر طایفهٔ محجوبان   خلق است که ظاهر است و خالق مکتوم
اما محقق همت مشاهدهٔ هر دو مراة میکند اعنی
مراة اعیان و مرآة حق و مشاهدهٔ صوری که در هر دو مرآتست بی انفکاک و امتیاز
ما از حق و حق بیتر زما نیست جدا   بیکر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه بر بینی همه خلقست و حق   لا بل همه حق نه خلق بیند بینا
پس از آن حیثیت که اعیان مرایای وجود حقند در مرآة
ظاهر نشود مگر عین مرئی و صورت او و موجودات مسمی بمحدثات صور تفاصیل حقیقت
پس این موجودات علیه لذاتها باشند زیرا که حق علی لذاته است لا باضافه و تسلیس در علم
ازین حیثیت وحدت عین علو اضافت نیست بلکه علو همه عالم بذات اوست
چه ظاهرش ظاهر حقست و باطنش باطن حق و مجموع راجع بعین واحده کان علی حقیقت
چیز یکی نیست نقد این عالم   یا زیبی و بی عالمش معزوش
ولیکن اگرچه کل عالم را از حیثیت احدیت علو بالذات است باعتبار دیگر کران جهة غیریت
و اعتبار کثرتست علو اضافی حاصلست زیرا که تفاضل در وجوه وجودیه که مظاهرست
ظاهرست و بعضی متصف اند بعلوم و احوال و بعضی بجهل و ضلال و درجات اول چون درکات
ثانی متفاوت پس حاصل باشد علو اضافی در عین واحده که ذاتست اگر چه متفا
ضله الی هذا اشار الشیخ رضی الله عنه بقوله و اما علو المفاضلة ای العلو الاضافی الذی
یکون لبعض العالمین فیه فضیلة علی بعض فقوله ای فما یقتضی نسبته الی الحق سبحانه
تع و انتم الاعلون والله معکم حیث اثبت العلویة للمخاطبین و احرازه معیته فی هذه
الاعلویة فیلزم اثبات الاعلویة له سبحانه فهذا العلو ای علو المفاضلة راجع الی تجلیه
سبحانه فظهوره فی مظاهره المتکثرة المتفاضلة لا الی احدیة ذاته فهو سبحانه فی تجلی
ما من تجلیات اعلی منه فی تجلی آخر منها فاذا تجلی بصفة التنزیه مثل قوله لیس کمثله شیء
فهو اعلی منه اذا تجلی بصفة التشبیه اذا تجلی ما بصفات الکمالیه فهو اعلی منه اذا تجلی بغیرها

بحسب الظاهر والاول مثل قوله انی معکما اسمع واری حیث تجلی بصفتی السمع والبصر اللذین هما من
الصفات الکمالیة والثانی مثل قوله جعت فلم تطعمنی حیث تجلی بصفة الجوع التی هی من الصفات
الغیر الکمالیة فظهر ان علو المفاضلة سبحانه انما هو باعتبار کثرة التجلیات والاعتبارات
لا باعتبار احدیة الذات فان فی مرتبة الاحدیة لیس الا العلو الذاتی الحقیقی لا الاضافی شیخ
رضی الله عنه در فصوص ظهور عین واحده را بوجوه کثیره منها للطالبین وتوضیحا للسالکین
دو مثال واضح ودو نظیر لایح مینماید یکی آنکه هر انسانی بوجدان خویش درمی یابد که نفس ناطقه
هست که خود متکلم است بان وخود عالم بانچه خود گفته وخود شنیده ودیگر برابر این درمیانه
گفت وشنید وعلم تفضیل نیست عینیه واحده ودوانی یگانه می یابیم یعنی نفس که عضو مختلفه بر تن
بوجوه کثیره ظاهر میشود واز شنوایی وگویایی ودانایی واز وی بحسب صورتی حکمی واثری
صادر میگردد واین کثرت وجوه واختلاف احکام در وحدت حقیقی او مطلقا قادح نیست

هر لحظه رسید زمنظور وحانی   صد نکته بگوش جان تراینهانی   نی فی غلطم که
درمیان غیر تو نیست   خود گویی خود شنوی وخود دانی

وهمچنین وجود حق سبحانه مطلق
اگرچه بسبب اختلاف مرایا ومظاهر متعدد ومتکثر مینماید فی حد ذاته بر همان وحدت
حقیقی وبساطت اصلی خود است که ازلا بود وابدا خواهد بود ولا ینافی ظهوره فی الاشیاء
تعینه وتقیده بها وباحکامها من حیث هی وحدته واطلاقه عن القیود ولاغناؤه
بذاته عن جمیع ما وصف بالوجود بل هو سبحانه الجامع بین ما تمایز من الحقایق وتخالف من
وجه فیما ائتلف وبین ما تنافر وتباین فتحقیق تجلیه الوجودی ظهرت الخفیات وتنزلت
من الغیب الی الشهادة الکاینات واشیاء ظهر فی کل صورة وان لم یشبه الا بصفات
الیه صورة مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا نهایة له ظهوری دارد که
در وی هر یک خاصیتی وفایده میدهد که در آن دیگر نیست وحقیقة هر یک مغایر است
وهم تفصیل مرتبه واحد میکند یعنی مبین آنند که واحد است که این مراتب را بتکرار ظهور
کرده است زیرا که اثنین دو واحد است وثلثه سه واحد وهمچنین درجمیع اعداد که آن
در حقیقت واحد اند مجتمع گشته است واز آن اثنان وثلثه وغیرها من الاعداد حاصل گشته

پیدا کردن واحد بتکرار خویش اعداد را
مثبح است مر پیدا کردن حق خلق را
بظهور خویش در صور کونیه والعصل عدد
مراتب واحد را مشابه است مر احکام را
اعیان الکام اسما وصفات را
وارتباط اعیان واحد وعدد که او
موجد اوست ... الثبت
مشابهت مر ارتباط اعیان حق
وخلق را ... واحد لطف
اثنین است وثلث ... واربع
... لازم ... صفات
حق خواسته شده ...

پس ماده

پس ماده اعداد واحد شد وصورت اعداد هم واحد پس همه اعداد بواحد مو
جودند وواحد بر واحدیت خود ازلا وابدا باقیست

گر هر دو کون موج برآرند   صد هزار جمله یکیست لیک بتکرار آمده
در باغ عشق یک حدیث که یافتست   شاخ ودرخت وبرگ وگل وخار آمده
یک عین متفق که جز او ذره نبود   چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
عکسی ز زیر پرده وحدت علم زده   در صد هزار پرده پدیدار آمده
غیری چگونه روی نماید که هر جهت   عین دگر یکیست پدیدار آمده

فص حکمة
مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة الهیمان شدة العشق وهو صفة یقتضی عدم التمیز صاحبها الی
جهة بعینها بل الی المحبوب فی ای جهة کان لا الی التعین وعدم صاحبها بصفة مخصوصة
یقیده وهذه المرتبة تحققت اولا فی الارواح العالیة المهیمة تجلی لهم الحق سبحانه فی جلال
جماله فهاموا فیه وغابوا عن انفسهم فلا یعرفونها ولا غیر الحق وغلب علی خلقتهم حقیقة التجلی
فاستغرقتهم واستهلکهم وثانیا من کمل الانبیاء فی ابراهیم علیه السلام حیث غلب علیه محبة الحق
حتی تبرأ عن ابیه فی الحق وعن قومه وذبح ابنه فی سبیل الله وخرج عن جمیع ماله مع کثرة
المشهور لله وایضا من شدة المحبة جعل طلبه فی مظاهر الکواکب بظهوره فیها ومن
غلبة الهیمان قال لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین ای الحایرین فی جمال
الحق وعند کمال الهیمان فنی عن نفسه وتجلی له الحق فبقی بالحق فی مقام الجمع والفرق
وادرکه فی مظاهر سموات الارواح والارض الاجسام والاشباح فقال انی وجهت
وجهی للذی فطر السموات والارض بتجلیه الوجودی علیها وسریان ذاته فیها حنیفا
مسلما فانیا من الافعال والصفات والذات فی افعاله وصفاته وذاته وما انا من
المشرکین فی المثبتین للغیر لوحدانی الذاتی الاحدیة فی صور جمیع الاکوان بالکشف والعیان
وهمچنین هر یک از کاملان که محبوبان حق ومجذوبان جمال مطلق اند بحسب اختلاف طبقات
وتفاوت درجات ایشان نصیبی است از هیمان بعضی را در ابتداء حال چون جذبه
پیش از سلوک بود وبعضی را در انتهاء کمال چون جذبه بعد از سلوک بود تا بدان
جذبه بمقصد اقصی ومطلب اعلی رسیده انخراط در سلک مهیمین یابند وکانه الی هذا المقام

تحقق ان الملائکة ... فانوا الابد ...
الجبروت وارکروا النفوس والارواح والنبوة
والملک والکتاب الذی انطق الله ... ابراهیم
ان یخبر ... ذلک بحث ... بالکثرة
... هولاء الملائکة ...
فی صورة البشر وذکروا ... بالتی
والروح ... فلما سمع ابراهیم ... الکلمات
افئدة الوجد والهیمان ...
... ان یعبدوا ... الکلمات
ابو ... الکلمات فطلبوا ...
... فاستمع ذلک ...
... الملک ...
... ابراهیم ...
... فانقادوا ... الکلمات
... الله سبحانه ...

اشارمس قال ای عشق منم از تو سرکشته و سودایی واندر همه عالم بشهور
بشیدایی در نامه مجنونان از نام من آغازاند زین پیش اگر بودم سر دفتر دانایی
ای باده فروشش من وی مایه خوش من از تست خروشش من نام تو ماهی
سرمایه ناز از تو هم اصل نیاز از تو هم وامق شیدایی هم دلبر عذرایی گر زندگیم
جویی در من نفس دردم من مرده صدساله تو جان مسیحایی اول تو و آخر تو
ظاهر تو و باطن تو مستور ز هر چشم و در عین هویدایی قد ظهر ما سبق وجه اختصاص
حکمة المهیمیة بکلمة ابراهیم وانما قرنها بالحکمة المذکورة لانه وجب ان یذکر بعد الصفات
الثبوتیة ومراتبها واول مظاهرها الالهیة لتکمیل مرتبة المعرفة بالذات فان السلوب
لا تفید معرفة تامة اصلا وکان الخلیل علیه السلام اول مرات فظهرت بها احکام الصفات
الالهیة الثبوتیة واول من جاز التخلق بها فلذلک اولیة الظهور بالصفات الالهیة الثبوتیة
بمعنی انه بحقیقة کل الذات بالصفات ولهذا المناسبة ورد فی الصحیح ان اول
من یکسی من الخلق یوم القیمة ابراهیم لانه الجزاء الوفاق ولما کان الخلیل عرم متحققا
بالفناء فی الحق سبحانه وکان یتوهم ان یتوهم ان الفانی لا شیء محض واللاشیء
یستحیل ان یتصف بالصفات الالهیة الثبوتیة فکیف یتصف الخلیل عم بالصفات الالهیة
الثبوتیة فوقعه الشیخ رضی الله عنه بقوله لا بد ای فی مقام الفناء فی الله من اثبات
عین العبد الفانی فیه وذاته اذ لیس المراد بالفناء انعدام عین العبد مطلقا بل
المراد منه فناء جهة البشریة فی الجهة الربانیة اذ لکل عبد جهة من الحضرة الالهیة هی المشار
الیها بقوله تعالی لکل وجهة هو مولیها وذلک لا یحصل الا بالتوجه التام الی جناب الحق
المطلق سبحانه اذ به تقوی جهة حقیته فتغلب جهة خلقیته الی ان تقهرها وتفنیها کما
تقطعه من الفحم المجاورة للنار فانها بسبب المجاورة والاستعداد والقبول للنارية
والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلا قليلا الى ان تصير نارا فيحصل منها ما يحصل من
النار من الاحراق والانضاج والاضاءة وغيرها وقبل الاشتغال كانت مظلمة
كدرة باردة وذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكاينة في العبد وظهورها لا يمكن

رعناسی

المهیمیه

الا بالاجتناب عما يضادها وينافيها وهو التقوى مما عداها فان المحبة هي المركب والزاد هو التقوى
وهذا الفناء موجب لان يتحقق العبد بتعينات حقانية وصفات ربانية وهو البقاء بالحق فلا
يرتفع المتعين منه مطلقا لفظ فنا و بقا دو لفظ اند مشتد اول ميان اين طايفه كه
گويند فلاني فاني شده است يا باقي شده است و بمعنی فنا و بقا نه آن خواهند كه اهل
لغت خواهند از بهر آنكه نزديك اهل لغت باقي آنست كه بوقت ثاني بقا و پاینده آن
بود و گونه است بقاء الی مدة چون بقا دنیا و اهل و بقاء الی مدة چون بقا آخرت
و اهل او و بقاي حق تعالی و صفات او فاما فاني نزديك اهل لغت آن باشد كه
او را بقا نماند و چون بقاي او را نهايت آيد او را فاني خوانند و اما اهل اصول يعني كلام
چنين گويند كه بقا صفت باقيست و فنا صفت فاني نيست از بهر آنكه باقي شي باشد و
شي را صفت روا باشد فاما فاني لا شي باشد و لا شي را صفات محال باشد وجود
موصوف بايد تا صفت بوي قايم كرد دپس مراد فنا و فاني كه شيخ حد متست
ما نزديك اين طايفه فنا و بقا را معنی ديگرست از بقا بقاء ذات چيزي بقاء صفات
او خواهند و از فناء فناء ذات چيزي نخواهند فنا صفات او خواهند تا معنی كه
مراد از هر چيزي عين آن چيز نيست ليكن معنی آنست كه چون اين معنی در ان چيز موجود
باشد آن چيز را نام بقا دهد از بهر آنكه مقصود از ان چيز حاصل ست و چون از ان
چيز معدوم كرد و آن چيز را فاني خوانند از بهر فوات مقصود از و و اين در تعارف
ظاهرست كه چون كسي كه پير و ضعيف كردد گويد كه من نه آنم كه بودم مرد همانست
لكن صفات ديگر شده است كذا في شرح التعرف فناء ممكن در واجب باضمحلال
آثار امكانست نه انعدام حقيقه او چون اضمحلال انوار محسوسه در نور آفتاب
مثنوی چراغ آنجا كه خورشيد منيرست ميان بود و نابود اسيرست شيخ
جنيد فرموده است كه المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر چون تجلي كرد
اوصاف قديم پس بسوزد وصف حادث را كليم و اضمحلال آثار امكان در
لطيفه انابت عارف باشد در هوش و ادراك او نه در جسم و روح و بشريه او اكرچه بحكم

ولا رمق من كاس الكرام نصيب اينهارا نيز خطر باشد   اي برادر تو همين انديشه
مابقي تو استخوان وريشه   كر كلست انديشه تو كلشني   ور بود خاري تو هيمه كلخني پس
توان هوش باقي هوش كش   هوش تن را كم مكن باده مكوش   وع اي وجين قوا
ثبت مين العبد حال الفناء في الله والبقا بقائه سبحانه ولم ينعدم مطلقا يصح ان يضاف اليه
الامور ويكون الحق سبحانه سمعه الذي يسمع وبصره الذي به يبصر ولسانه الذي به ينطق ويده التي
بها يبطش ورجله التي بها يمشي اي الحق سبحانه وتعالى وقواه اي قواه العبد الظاهرة والـ
الباطنة وجوارحه واعضائه البدنية بهوية السارية في الموجودات كلها على المعنى الذي يليق بذلك
المعنى سبحانه بنسبة رضي الله عنه الى ما يخطر البعض المحجوبين ان الحق تعالى اذا كان عين سمع او
بصر او غير ذلك كان محدودا بحده وهو غير محدود ودفعه على ان عموم الحق قوى العبد وجوارحها
يكون على وجه يليق به سبحانه وهو ان يحيط بالكل ويستغرق الكل غير متحيز في الكل لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصيها بعينه وكان عينها ولم يتعين في عين على التعين فلم يتحدد ولم يحد محصوص على ا
التخصيص والتميز فلم يدركه حد ولم يبلغه حصر وان كان محدودا بكل حد فانه غير محصور في ذلك فافهم
انشاء الله العزيز وهذه اي يكون الحق سمع العبد وبصره وعموم ساير قواه وجوارحه نتيجة
حب النوافل وقربها في السير المحبي وتقدم السلوك على الجذبة وسبق الفنا على البقاء حيث يتجلى الحق
بالاسم الباطن ويكون آلة لادراك العبد المتجلي له واما حب الفرائض وقربها اي نتيجتها في السير
المحبوبي وتاخر السلوك عن الجذبة وتقدم البقاء الاصلي على الفناء حيث يتجلى الحق سبحانه با
لاسم الظاهر ويكون العبد المتجلي له آلة لادراك الحق المتجلي فهو ان يسمع الحق بك على ان
يكون هو المدرك الحق فسبحانه وانت آلة لادراكه يبصر بك كذلك وما حب النوافل فهو اي
نتيجته ان تسمع به وتبصر به على ان يكون الحق سبحانه آلة لادراكك على عكس قرب الفرائض
اعلم ان الوجود الحق سبحانه هو الاصل الواجب هو العرض وجود العالم وهو العبد نقل
وفرع عليه فاذا اظهر الحق خفي فيه العبد فكان العبد سمع الحق وبصره وساير قواه وجوارحه
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده هذا العبد
واليد يد محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك هو الرامي حقيقة في اذ رميت حقيقة به الحق وهو الرامي

يشوقني

ريد فيده

بقوله الرامي

لنفيه الرامي عن محمد صلى الله عليه وسلم في قوله وما رميت واثباته الرمي للحق سبحانه
بقوله ولكن الله رمى هذا قرب الفرائض واما قرب النوافل فهو كون الحق سبحانه
محمولا في انية العبد مستورا باطنا فيه فهو سمع العبد وبصره ولسانه وساير قواه حال از
دو امر خالي نيست يا حق ظاهر است وخلق باطن يا خلق ظاهر است وحق باطن اگر تجلي اسم
الظاهر را بود خلق مختفي و باطن گردد ودر حق وحق ظاهر باشد ودرين مرتبه بنده سمع
وبصر حق گردد چنانكه در تقرب الى الله بالفرائض است واگر تجلي اسم الباطن را باشد در   حق
خلق مختفي گردد وخلق ظاهر شود ودرين مرتبه حق سمع وبصر وديد ورجل بنده گردد چنانچه در تقرب
الى الله بالنوافل است اعلم ان المراتب القرب التي هي العلة الغائية لرفع الموانع من وجه هي
الغاية بالجذبة والهداية بالسلوك منحصرة في اربع اولها رتبة المحبة المرتبة على الجذبة
المعينة بقوله ما تقرب احد احب الي من اداء ما افترضت عليه او على السلوك المعينة بقوله ولا
يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه والثانية رتبة التوحيد المبنية على المحبة المعينة
بقوله فاذا احببته كنت سمعه وبصره والثالثة رتبة المعرفة المعينة بقوله فبي يسمع وبي
يبصر وبي يعقل المعبر عنها في لسان القوم بمقام البقاء بعد الفناء والرابعة رتبة التحقق
وهي رتبة الخلافة والكمال المشتمل على الجمع الى معنى بين البداية والنهاية واحكامها واحكام
الجمع والتفرقة والوحدة والكثرة والحقية والخلقية والقيد والاطلاق عن حضور من غير
غيبة ولبس بلا رتبة ثم فوق كل ذلك طور الاكملية المختصة بالحضرة المحمدية صلى الله عليه وسلم
فتدرك انت بالنوافل اي بسبب القرب الحاصل منها حيث كان الحق سبحانه آلة لادراكك
كلك على قدر الاستعداد والمحل الذي انت يتجلى الحق فيه بصفة السمع والبصر وغيرهما فان تجليه
سبحانه باي صفة كان ليس الا بمقدار استعداد المتجلى له لا على ما هو عليه في حد ذاته فان ذلك
لا يسعه محل ولا يضبط مظهر كيف ولو لم يكن الامر كذلك لزم ان يكون كينونة الحق سمع عبده
وبصره وعقله واقعة على نحو ما هو الحق عليه في نفسه فيرى العبد اذن كل مبصر ويسمع كل مسموع
بسمع الحق وبصره ولزم ايضا ان يعقل كل ما عقله الحق وعلى نحو ما عقله ومن جملة ذلك
بل الاجل من كل ذلك عقله سبحانه ذاته على ما هي عليه ورويته لها كذلك وسماعه كلامه كلام

فص اسحق

سواها ايضا كذلك وهذا الامر واقع لمن صح له ما ذكرنا ولمن لحق باعلى المراتب واشرف الدرجات
فما الظن بمن دونه وبه تدرك الحق سبحانه بك حيث تكون آلة له سبحانه بالقرب الفرضي اي بسبب القرب
الحاصل منها او في بعض النسخ وتدركه بصيغة الخطاب ح يكون من قبيل الاسناد والفعل لا الآلة
اي تدرك الحق بك او تدرك انت حيث يكون آلة لا او لكه كل مدرك من غير اختصاص شيء
دون شيء لان المدرك ح هو الحق سبحانه فيسري حكم احاطته في الآلة قال الشيخ رضي الله عنه
اذا كنت مع الحق اينما كان كهو معك اينما كنت كانت الرجل وهذا قرب الفرائض ولا يخفى
عليك ان تلك الاحاطة الادراكية لا يملك وقوعها الا بالتدريج والقوة لا دفعة وبالفعل لما
تراه فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق والله ولي الهداية والتوفيق فص حكمة حقية في كلمة
اسحاقية لما كان اخص احكام الصفات السلبية سلب الكثرة على وحدة الحق سبحانه كانت
الموجودات الصادرة عن الحق من حيثية الصفات السلبية التي بهذا الاعتبار انسبه
في الواحدة والبعد نامن مرتبة الظهور هي الارواح بخلاف الصفات الثبوتية فانه يجب
ان يكون الموجودات الصادرة عن الحق من حيث او بنسبته الى الظهور واتم تحققا به
قد سبق ان اول جامع وظاهر باحكام الصفات الثبوتية الخليل عليه السلام فلزم ان
يظهر في ولده الذي هو نتيجه حكم عالم المثال الذي اذا عين مطابقته للواقع يسمى حقا
فلذلك وصفت تلك الحكمة بالحقية او اختصت الحكمة الحقية بالكلمة الاسحاقية وقرنها
لفص الابراهيمي اين حكمت را بحكمت حقيه از ان مسمى كرده اند كه خواب ابراهيم عليه السلام
حق او محقق گشت از چند جهت يكي آنكه نمودن او اين امر خطير را بوحي منبعث و قبول تمام
و ديگري فدا فرستادن حق تا خواب خليل محقق بكرد و ديگر آنكه ارادت حق در
واقعه ابتلاي خليل وظهور تسليم ذبيح بود وهر دو محقق گشت وايضا اسحق رؤياي ابراهيم
را عليهما السلام حق ديد وگفت يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين
وچون خيال مقيد مثال و انموذج عالم مثال مطلقست و اين بر احدي را حاصلست پس
هر كس بملاحظه اين مقدمه راه بمطلق تواند تواند بود و ادراك كيفيات فرع اطلاع
بر اصل حاصل تواند كرد لاجرم شيخ رضي الله عنه حضرت مثال مطلق را نوعي تقرير نمود و

حضرت خيال

حضرت خيال مقيد اختصار نمود وبكشف آن علم ان حضرت الخيال يعني المرتبة الجامعة للصور
المرتسمة في القوة المتخيلة المتصلة بنشأة الانسان واي متخيل كان ويسمى مثالا مقيدا
ايضا كما يسمى عالم المثال خيالا مطلقا ونسبتها الى حضرة المثال نسبة الجداول الى النهر العظيم
الذي منه تفرعت هي الحضرة الجامعة الثالثة لكل شيء موجود في الخارج ولكل غير شيء
موجود فيه بعض الموجودات والمعدومات كلها فلها اي الحضرة الخيال على الكل اي
على كل واحد من الموجود والمعدوم حكم التصور وقدرت وضعها على النفس في صور المحسوسات
نوما بالنسبة الى عموم الناس ويقظة بالنسبة الى بعضهم سواء كان مع الغيبة عن الاحساس
ام لا اهل خلوت را گاه گاه در اثناء ذكر و استغراق در ان حال بتبع اتفاق افتد كه از
محسوسات غايب شوند و بعضي از حقايق امور غيبي بر ايشان كشف شود چنانكه بايم
در حالت نوم و متصوفه آنرا واقعه خوانند و گاه بود كه در حال حضور بي آنكه غايب شوند
اين معني دست دهد آنرا مكاشفه خوانند و واقعه با نوم در اكثر احوال مشابهت و مناسبت
دارد و از جمله واقعات بعضي صادق باشد و بعضي كاذب همچنانكه منامات
و مكاشفه هرگز كاذب نبود چه مكاشفه عبارتست از نظر روح بمطالعه مغيبات
در حال تجرد از غواشي بدن در بيشتر وقايع و منامات نفس با روح مشارك بود
و در بعضي مستقل وصدق صفت روح وكذب صفت نفس لكن مكاشفات همه صادق
باشد و واقعات و منامات بعضي صادق وبعضي كاذب وهي اي حضرت الخيال
والصور المرتسمة فيه كلها صدق مطابقة للواقع بشرط ان يكون انطباعها في الخيال من
الجهة العلوية او القلب النوراني لا من جهة السفلية فان المعنى الكلي العلمي ينزل من ام
الكتاب في عالم اللوح المحفوظ وهو بمثابة القلب للعالم ومنه في عالم المثال فيتجسد فيه
ثم الى عالم الحس فيتحقق في المشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوي
الى العالم السفلي ومن الباطن الى الظاهر ومن العلم الى الكون والخيال من الانسان
هو عالم المثال المقيد كما ان عالم المثال هو الخيال المطلق اي خيال العالم فالخيال
الانساني في وجه الى عالم المثال لازمه فهو متصل به و وجه الى النفس والبدن وكلما

انطبع فيه نقش من هذا الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان ذلك محاكاة تهيئة نفسانية او هيئة مزاجية او لبخار مرتفع الى مصعد الدماغ كما للمحرورين واصحاب المالیخولیا و
لا حقيقة لها ويسمى صغاث احلام وكلا الطبيعتين فيه صورة من الجهة العلوية اي من
عالم المثال او من القلب النوراني الالهي فتنجسه فيه كان حقا سواء كان في النوم
او في اليقظة وينقسم الصور المرتسمة في حضرت الخيال قسمين قسم مطابق لما صورته حضرت
الخيال الصورة الكائنة لمن خارج اي من خارج ما في حضرت الخيال بعني يكون الصورت
الخارجية مطابقة لما صورته القوة المتخيلة وهو اي القسم المطابق هو المعبر عنه بالكشف المطهر
عن تصرفات القوة الخيالية وقسم آخر غير مطابق لما صورته الصورة من خارج لان القوة
المصورة تصرفت فيه والبسته صورة مناسبة له وان لم تكن مطابقة وهذا القسم يسميه
بعضهم بالكشف المخيل وفيه اي في القسم الغير المطابق يقع التعبير وهو الجواز من صورة ما راه
الى امر آخر هر يك از واقعه ومنام منقسم ميشود به سه قسم اول كشف مجرد وان چنان بود كه
بديده روح مجرد از خيال صورت حالي كه هنوز در حجاب غيب بود در خواب يا واقعه مطالعه
كند وبعد از ان همچنانكه ديده باشد بعينها در عالم شهادت واقع شود يا از حجاب غيب
بعالم شهادت آمده باشد وليكن نسبت با بيننده ان هنوز حكم غيب داشته و بسبب غيبت
آن از حس ظاهر او چنانكه مثلا كسي بخواب بيند كه فلان جاي دفينه ايست پس چون
باز جويد بهمان صفت بيابد واين صنف اگر بطريق مشاهده ادراك افتد مدرك آن
بصيرت روح بود واگر باستماع هواتف والقاء سمع معلوم شود واسطه ادراك
آن سمع روح بود چنانكه وقتي در بغداد درويشي بود كه طريق توكل سپردي واز سوال
مستور داشتي روزي احتياجش بغايت رسيد خواست كه فتح الباب سوال
كند پشيمان شد با خود گفت خالي كه با حق سبحانه چندين گاه بسر برده ام اكنون
نقض ان بكنم شب بخواب ديد كه هاتفي اواز داد كه فلان جاي خرقه ازرق نهاده ايست
و در روي قراضه چند زر بسته بردار و در مصالح خود صرف كن درويش بهمان جاي
رفت وان خرقه بهمان وصف بيافت ومثل اين قسم در واقعات حكايات است از درويشي

كه مجاور مكه بود دوستي داشت ببغداد خبر وفات او شنيد متألم شد خواست
كه بتحقيق معلوم كند نفي غائب شد در واقعه ديد كه آن دوست در ميان بازار
بغداد بر اشتري نشسته چون باز آمد بار ديگر از صورت واقعه خبر داد او بعد از تفحص
بليغ معلوم شد كه آن حال دوست و صفت بر همان صفت بود واين درويش
حكايت كرد كه در آن حال او از مطر فراهنگران بغداد بگوش من رسيد و درين
قسم كذب صورت نبندد واصلا چه روح درين كشف منفرد بود وكذب از و منفي
اما قسم دويم از اقسام نوم و واقعه كشف مخيل است وآن چنان بود كه روح انساني
در خواب يا در واقعه بعضي از مغيبات دريابد ونفس بجهت تعلق بدن با وي در آن
مشاركت ومداخلت نمايد وبقوه متخيله آنرا از خزانه كسوت صوري مناسب آن معني بپوشاند
در پوشاند ودران كسوتش مشاهده كند پس معبر باشد كه در تعبير وتفسير آن بوجه مناسب
از صورت خيال عبور كند وحقيقت آنرا كه مدرك روح بود دريابد وبيان كند ودرين
قسم امكان مداخلت كذب باشد وليكن كذب محض دران نبيند وسبب آنكه از ادراك
روح خواطر نفسانی با مدركات حاليه منضم نشود ومتخيله جز حقائق مدركات روح را البا‌س
خالي نپوشاند آن واقعه يا خواب صادق بود واگر بعضي از خواطر نفسانی با مدركات
روحانيه پيوندد ومتخيله جمله را كسوتهاي خيالي پوشاند بعضي از ان صادق بود وبعضي
كاذب پس معبر بقوه حلم تميز حقائق مدركات روح وجمله را از شوائب خواطر نفساني
منقح وخالص گرداند وآنرا تعبير كند واما قسم سيوم خيال مجرد بود وآنچنان بود
كه خواطر نفساني بر دل غلبه كند وبغلبه آن روح از مطالعه عالم غيب محجوب ماند پس
در حال نوم يا واقعه از خاطر قوي تر گردد ومتخيله هر يكي را كسوتي خيالي در پوشاند
ومشاهده افتد يا صورت آن خواطر بعينها بي تصرف متخيله وتلبيس حريفي ومشاهده شود چنانكه
كسي را پيوسته خاطر گنجي يافتن غالب بود در خواب بيند كه گنجي يافت يا مرتاضي كه داعيه
قبول خلق او را بران باعث بود در واقعه بيند كه مسجود خلايق است معبران گفته اند كه اين
مشاهده از روي نفس است كه برهيند معتبر گشته لاجرم آنرا اعتباري نكنند واين اگر

ودر كشف صور از ذلك شود اهل اخبار نور
عقلا دليلست كه [illegible]
معارف آحاد [illegible]
[illegible]

در خواب افتد اضغاث احلام خوانند واگر در واقعه افتد واقعهٔ كاذبه دين قسم
صدق احلام صورت ميبندد وخبر نفس باستقلال مثل اين خواطر بود وصدق ازصفات
او بود وللصدق والاصابة اسباب بعضها راجع الى النفس وبعضها الى البدن
وبعضها اليهما جميعاً اما الاسباب الراجعة الى النفس كالتوجه التام الى الحق سبحانه
والاعتياد بالصدق وميل النفس الى العالم الروحاني والعقلي وطهارتها عن النقائص
واعراضها عن الشواغل البدنية واتصافها بالحمد لان هذه المعاني توجب تجردها ونورها
وبقدر ما قويت النفس وتنورت يقدر على خلق العالم الخيالي ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود
وايضا القوى المناسبة بينها وبين الارواح المجردة لاتصافها بصفاتها فيفيض عليها
المعاني الموجبة للانجذاب اليها من تلك الارواح فتحصل شهود التام ثم اذا انقطع حكم
ذلك الفيض ترجع الى الشهادة متصفة بالعلم متنقشة بتلك الصور بسبب انطباعها في
الخيال والاسباب الراجعة الى البدن صحته واعتدال مزاج الشخص ومزاج الدماغ
والاسباب الراجعة اليهما الاتيان بالطاعات والعبادات البدنية والحركات
واستعمال القوى والآلات بموجب الاوامر الالهية وحفظ الاعتدال بين طرفي الافراط
والتفريط فيه ودوام الوضوء وترك الاشتغال بغير الحق واما بالاشتغال بالذكر
وغيره خصوصا من اول الليل الى وقت النوم واسباب الخطأ وما يخالف ذلك من سوء
مزاج الدماغ واشتغال النفس باللذات الدنيوية واستعمال القوى المتخيلة في التخيلات
الفاسدة والانهماك في الشهوات والحرص على الملذات فان كل ذلك مما يوجب
الظلمة وازدياد الحجب فاذا اعرضت النفس من الظاهر الى الباطن بالنوم تجسد لها هذه
المعاني فتشغلها عن عالمها الحقيقي فيقع منها اضغاث احلام لا توجه بها ويرى
بالتخيل المخيلة بعينه والناس ههنا اي في معرفة القسم الثاني من المنامات على قسمين
احدهما عالم بموطن الرؤيا بالعلم ما اراد الله سبحانه بالصور المرئية كنبينا محمد صلى الله عليه
وسلم حيث اتي في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من اظفاري ثم اعطيت
فضلي عمر قيل ما اولته يا رسول الله قال العلم وما تركه لبنا على صورة ما رأى العلم بموطن

الرؤيا وما يقتضيه من التعبير وهذا العلم لا يحصل الا بمعرفة حقائق الاسماء الالهية والمناسبات
التي بين الاسماء المتعلقة بالباطن وبين الاسماء التي تحت حيطة الظاهر لان الحق سبحانه
انما يهب المعاني صور الحكم المناسبة الواقعة بينها لا جزافاً كما يظن المحجوبون ان الخيال يخلق
تلك الصور جزافاً فلا يعتبرون ويسمونها اضغاث احلام بل المصور هو الحق من وراء الحجب
الخيال ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها وعرف
مراتب النفوس التي يظهر الصور في حضرة خيالاتهم يحسها بعلم علم التعبير كما ينبغي ولذلك يختلف
الصورة الواحدة بالنسبة الى الاشخاص المختلفة المراتب وهذا الانكشاف لا يحصل الا بالتجلي
الالهي من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن وثانيهما متعلم غير عالم بما اراد الله سبحانه
بتلك الصور لكنه سالك مستعد للترقي الى مرتبة العلم والعالم يصدق في الرؤيا اي يتوخى
صدقها من قولهم صدق في القتال اذا وفى حقه وفعل ما يجب وعليه قوله تعالى رجال صدقوا
ما عاهدوا الله اي حققوا العهد بما اظهروه من افعالهم والمتعلم يصدق الرؤيا اي يأخذ الصور
المرئية صادقة مطابقة لما في نفس الامر مما يجب عليه ويجهد في تحقيقها حتى يعلمها الحق انما اراد
امرشدنا بتلك الصورة المرئية التي جلاها الحق سبحانه وكشفها له في المنام كالخليل صلوات الله
عليه حيث رأى في المنام انه يذبح ابنه وكان كبش ظهر في صورة ابنه فصدق الرؤيا ولم
يعبرها لان الانبياء والكمل اكثر ما يشاهدون الامور في عالم المثال المطلق وكل ما يرى فيه
لا بد ان يكون حقاً مطابقاً للواقع فظن عليه السلام انه يشاهد فيه فلم يعبرها فصدق منامه حتى
علمه الله سبحانه ان المراد بصورة ابنه هو الكبش اعلم ان المثال عالم المقيد وهو عالم
الخيال اذا شوهدت فيه صورة يجسد المعنى او الروح في صورة مثالية او خيالية ثم
اذا رجع الى الحس وشاهد حقيقته ذلك على الوجه المشهود فقد جعله الله حقاً اي ظهر حقيقة
ما رأى في الوجود العيني فان الخيال لا حقيقة له ولا ثبات كما قال يوسف عليه الصلوة
والسلام هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وكان هذا حال ابراهيم عليه السلام في
مبدأ امره فكان لا يرى رؤيا الا وجد مصداقها في الحس ورأى حقيقتها عيناً فكان عليه السلام
لا يأول رؤياه وهو نوع من الكشف الصوري وسر ذلك ان الوارد اذا نزل من الخارج

٥١٦

على القلب ثم العكس من القلب الى الدماغ تصورته القوة المصورة في المتخيلة وجسدته فوقع على صورة الواقع لان عكس العكس مطابق للصورة الاصلية فيشاهد صاحب الكشف المذكور شاهد الوارد ومطابقا للصورة الاصلية على ما راه في عالم الخيال وكان مشاهدة ابرهيم عليه السلام على هذا وقد تعود بذلك لما نقله الله سبحانه الى مقام من وسع قلبه الحق وصار محل الاستواء الالهي فلا ينطبع في قلبه على الكمال امر من خارج بل من قلبه يكون المنبع والانطباع الاول في الدماغ فانبعث الوارد ويجئ القربان من قلبه الى القوة المتخيلة فصورت له المصورة ذلك القربان وهو الكبش على صورة اسحق لعدم المناسبة الواقعة بينهما وهي الاسلام لوجه الله والانقياد لاحكامه وايضا كان الكبش صورة السر الذي صح الله عليه القربان وهو مستسل مع الله وفناء فيه والولد سر فيه حيث كان الانطباع واحدا لم يظهر الصور الاصل فاحتاج الى التاويل المعرب عن الامر المراد بذلك المصور على نحو انبعاثه من القلب فلما استيقظ عم لم يقرر روياه بمقتضى الموطن بل جرى على سيرته الاولى على اعتياده وكان المشهد اسحق عليه السلام الفادي من هذا القبيل فلما قال له يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك اي قربانا لله قال يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية انما خصت الكلمة الاسماعيلية بالحكمة لما شرف الله سبحانه اسمعيل عليه بنبوته وجعل له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك ولدل علو الهمة في الفعل والقول وايضا كالوعاء الحامل لسر الكمال المحمدي صلى الله عليه وسلم الذي نسبته للاوات الى ام كان اسحق وعاء لاسرار الاسماء التي كان الانبياء مظاهرها والاشارة الى ذلك من القران العزيز قوله تعالى في سورة العنكبوت في قصة الخليل عليه السلام ووهبنا له اسحق ويعقوب وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب فكل نبي هو مظهر اسم من الاسماء والكتاب هيهنا الامر الجامع للشرائع والقراء اسمعيل عليه السلام الجامع لخواص الاسماء بشريعة جامعة لاحكام الشرائع فكان له علو بالنسبة الى بقية اولاد الخليل عليهم السلام وجون اسمعيل عم مظهر اسم العلي لوداد وان اسميت الى الاسماء ذات شيخ رضي الله عنه خواست تا دو مرتبه كه اسم راست احديه ذاتيه و

احدية كثرة اسمائية ورين حكمت بيان كند فقال مبتديا بما يقتضي الى بيانهما وجود العالم الذي لم يكن كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء ثم كان اي وجد بتكوين الحق اياه وايجاده وهو يستدعي بحسب ما فيه من الاعيان والحقائق القابلة للفيض الوجودي والفيض الجودي نسبا كثيرة متعلقة في موجوده سميتها ان شئت اسماء او صفات او غير ذلك ما شئت من العبارات فقل اولا شاحة فيهما لا بد في وجود العالم من ذلك اي من تحقق الكثرة الاسمائية في موجده سبحانه وبالمعنى الذي يجمع تلك النسب والاسماء واحدية كثرتها يكون وجود العالم لا باعتبار واحدية الذات لان الواحد من حيث هو واحد لا يكون منبعا للكثرة من حيث هو واحد لا يكون منبعا للكثرة من حيث هي كثرة اذ لا يصح ان يظهر من شيء ما كان الضادة من حيث الحقيقة ولا خفاء في منافات الوحدة للكثرة فتعذر صدور احدهما من الاخر من الوجه المنافي لكن للواحد والوحدة نسب متعددة ولا كثرة احدية ثابتة تثبت ارتبطت احدهما بالاخرى واثرت فيها كالجامع المذكور وصورته فيما نزوم بيانه ان للواحد حكمين احدهما كونه واحدا لنفسه فحسب من غير تعقل الوحدة صفة له او اسما ونعتا او حكما ثابتا او عارضا او لازما بل بمعنى كونه لنفسه هو وثانيهما هو كونه يعلم نفسه بنفسه ويعلم انه يعلم ذلك ويعلم وحدته ومرتبة كون الوحدة نسبة ثابتة له او حكما او لازما او صفة لا يشارك فيهما ولا يتعدد اسواه وهذه النسبة هي حكم الواحد من حيث نسبته ومن هذه النسبة انشاءت الكثرة من الواحد بموجب هذا التعدد والتفصيل الثابت من حيث ان معقولية نسبة كونه يعلم نفسه بنفسه وكونه واحد الذات لا شريك له في وجوده مغايرة لحكم الواحدة الصرفة فالتعدد بالكثرة النسبية الظاهر التعدد والتغير واذا ثبتنا على مرتبة الوحدة فلنبين على مرتبة الكثرة ايضا فنقول الكثرة قسمين احدهما كثرة الاجزاء والمقومات التي يلتئم منها الذات كجزء المادة والصورة او الجوهر والعرض بالنسبة الى الانواع التي اصله منهما وبالجملة كثرة يتعذر الهيا او لا يتصور حصول الشيء منها ثابتا والقسم الثاني كثرة لوازم الشيء وهو ان يكون الشيء لواحديته نفس الوحدة الحقيقية او المركب من اجزاء او مقومات بلا زم لعد وجوده كيف ما كان

معانيه واوصاف ذاته ولا يكون ذاته ملتبسة بها سواء كان في نفسه يليها من غيرها او
لم يكن بل تتبع ذاته ضرورة ووجوداً بحيث لا يتصور وجود ذلك الشيء او تعقلها ولا
وبلزم تلك المعاني كالسبعة مثلاً التي لا يتصور وجودها الا ان يكون زوجاً لان الزوجية
لان الزوجية جزء من اجزاء السبعة بل هي لازمة لها لزوم اضطرار وناخرة الرتبة
ويتضمن ايضا معقولية المنصف والثلث ومن اصحاب حقيقة الفطن الذي لم يبلغ درجة
التحقيق لمعرفة سران ماله مع كون المحيط البسيط فالمحيط به ولا المحيط به جزء من اجزاء
المحيط وكون الصفات اللازمة غير قادحة في احديته وغير ذلك فالعالم بكثرة الحقيقة
في وحدته البتة موجود صادر عن موجد احدي الذات اي واحد بالوحدة الحقيقية
الذاتية منسوب اليها احدية الكثرة النسبية وجمعيتها من حيث الاسماء والصفات
لان حقائق العالم تطلب ذلك المذكور من احدية الكثرة الاسمائية وجمعيتها منه اي من
موجده سبحانه وذلك لان الموجودات كلها وان كانت تحت ربوبية الاسم الله العزيز
والله هو رب الارباب لكن كل جنس جنس ونوع نوع وشخص شخص له حصة خاصة من
مطلق ربوبية الله سبحانه يربيه بها ولا يفيض لمرتبة الالهية همه موجودات اگرچه در تحت
ربوبية الله اند که رب الارباب است اما هر جنس را و نوعی را و شخصی را حصه خاصه
هست از مطلق ربوبیت که آن مربی و مقوم اوست که جز آن او را نتواند که تربیت
کند مثلاً در علویات مریخ را از ارباب که الله است تربیت از جمله صفات قهریه
که آن غلبه و شدت و استعلا و استیلا و قتل و فتک و هتک و امثال آنست رسیده
و این حقایق در ربوبیت مریخ برخاسته و تعین ربوبیت خاص بسبب نام‌های اسماء
الله که آن القوی والقادر والقاهر والشدید والغالب و غیر آنست حاصل گشته و در
سفلیات هر جز را التعلق بمریخ نوشته اینها صفات بسیار است همچنانکه ربوبیت
مشتری از علم و حلم و عدل و صلاح و عفت و رأفت و لطف رسیده و این حقایق بر
ربوبیت مشتری قیام نموده و از اسماء لطیفه مثل العلیم الحلیم العدل اللطیف الرحیم
الرؤوف تعین ربوبیت ایشان با تمام انجامیده و در سفلیات هر چه تعلق بمشتری

العکس ان ما تواراه حاصل صحیح در عالم عل
حتی شد و بعضی و بعضی ملک لغات
بکمال [illegible] 2645

الضحاک
حق الرجاء المراة [illegible]

بوداراز ان ترتیب و انتظام یافت بس مریخ و مشتری مثل مظهر اسم الله باشند لکن من حیث الربوبية
الخاصة ثم ان العالم ليس بواجب فهو ممكن بالذات لم يكن ممكناً فهو ممتنع واذا كان ممتنعا
فما هو قابل للوجود لكنه قابل للوجود فهو ممكن والممكن متساوي الطرفين في الوجود والعدم اليه متساو فما ل
فلابد في وجوده من فاعل يرجح جانب وجوده على عدمه ومن قابلية من جانبه فاوجد العالم
الذي ثبت امكانه الاعني الذي عن اقتدار الالهي منسوب اليه الى موصوفية بعين الذات الالهية
ما ذكرناه من احدية كثرة الاسماء والصفات لترجح جانب وجوده على عدمه ومن قبول بصفة
الوجود من جانبه فانه لو لم يكن قابلا للوجود ولم يكن ممكنا فلا يتمكن الفاعل الموجد من تكوينه فان
المحال لا يقبل التكوين من الموجد تعالى وبهذا اي ولكون العالم بحيث لم يوجد الا عن الامرين
المذكورين قال تعالى عند قوله كن الدال على تعلق صفة الاقتدار بالشيء المراد فيكون مفعول
لقوله قال وذلك مثل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اي فلم
يثبت الا يمتثل ان يمتثل الامر فكان عقيب الامر فتثبت التكوين اي التكوين على ان يكون
المصدر مبنيا للمفعول او يكون المبالغة في الكون كالتقبل للمبالغة في القبول الى العالم من
حيث قبوله للكون واستعداده له فان الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد
لذلك الكون بالامر فلما امر وتعلقت اراده الموجد بذلك اتصل نظرا الى العين امر ظهر
الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه المبني والكامن القابل للكون قوة
قبوله واستعداده للكون لما كان ما كونه الا عينه الثابتة في العلم باستعداده الذاتية
الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال في
اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه وقال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم
الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعول له عينه تعالى والفعل والقبول له بدان
هو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فيصح
انه ما اوجد الشيء الا نفسه وليس الا ظهوره اگر گوید که اشیاء پیش از وجود معدوم مند پس چگونه
متصف شدند بامتثال و قبول امر و انقیاد و این معنی حاصل نمیشود مگر از آنها او را وجود باشد و
نیز چگونه ممکن بود که تو من چیزی که وجود نیست منتفا از غیرت نفس خود جواب گوییم که استاد

فاجاب بعضهم رحمهم الله في تحقيق ان الوجود منحصر بكونه
واحد الذي اري يكون الحق كونه على الموجود اليه
الماموريات الكون مركوزة فيها في العلم لكون و
بموجب امر وانها مور مظهر لكونه عين اللازم الذي
امر وجود مالا نسب ذاتي بسبب الامر
الوجودي الى الوجود المنبسط على المظاهر
لا الى ما [illegible] لا وجود له على الحقيقة
الا ان لكل الكون فهو بموجب الامر ما لا
القابل بما له الظهور لكون الوجود فيه لو
بحسب ما كان كامنا حسب الحامل هو حسب امر
لكل الشيخ رضي الله عنه قال الله فمن احد
نسبة التكوين الى الماموريات [illegible]

موجود اند بوجود علمي الهي ازلاً وابداً اگرچه نسبت با وجود خارجي معدوم‌اند واين صفات
که مذکور شد تنها از لوازم وجود خارجي نيست بلکه از لوازم وجود است مطلقاً پس
اشياء در حالت اتصاف بوجود علمي نيز بدين اوصاف موصوف‌اند غايتش ما في الباب
ظهور اين صفات بحسب عوالم مختلف باشد چون تفاوت لطافت وکثافت در اعيان بحسب
عالم ارواح واجسام وسر نسبت تکوين با اعيان وکشف تحقيق آن آنست که اعيان
از آن روي که از حيثيت حقيقت عين حق اند اثبات مر اظهور واظهار لنفسه در جميع مراتب
وجود هست بواسطه اتصاف بصفات الهي لاجرم نسبت فعل وافعال بر ايشان
هم از آن روي بود وگو باشد اگرچه از آن روي که اشيا متعين اند بتعينات خاصه
ستمد اند از داتي که منزه است از تعين واشيار عجز وضعف وفقر ومسکنت باعتبار
ثاني ست وبملاحظه اين تحقيق رفع ميشود مناقضه ميان اين کلام که شيخ رضي الله عنه
فعل را نسبت بعين عبد کرد وميان آنکه در فصوص در کلمه اسمعيليه فرمود لا فعل للعين
بل الفعل لربها فاطمئن العين من ان يضاف اليها الفعل بدبر تدبر ما قلنا آري
در چشم تو صورت ار چه بسيار آمد چون در نگري يکي بتکرار آمد کر قدرت فعل هست ما را از
زبانست زانست که او بجا بجا پديدار آمد فلا تضيق صدرک مما سمعت واحمد ربک على ما فهمت

فص حکمة روحية في کلمة يعقوبية الظاهر ان الروح مفتوح وهو الراحة او رد ملاحظاً لقوله
تعالى على لسان يعقوب عم ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الکافرون کما ذکر في حکمة کل نبي ما جاء في حقه في التنزيل لانه يبين في هذه الحکمة ان الدين
هو الانقياد وبالانقياد يحصل الراحة الحقيقية وترتب عليه الروح الدائم السرمدي لان من
انقاد لاوامر الحق وانتهى عن نواهيه واسلم وجهه الى الله نال الدرجة العليا ووجد الراحة
القصوى ويمکن ان يکون مضموم الراء لان معنى الدين الذي هو الانقياد ومن شان
الروح المدبر للبدن واليه مال صاحب الفکوک قدس سره وتخصيصها بالکلمة اليعقوبية
لانه عم کان يعلم علم الانفاس والارواح وکان کشفه روحانيا لذلک قال لا تيأسوا من
روح الله فانه يجد في مقام روحه بقاء يوسف واحبه وجدانا اجماليا کما قال اني لاجد ريح

يوسف ولا يجده عيانا تفصيليا کذلک ايضا عيناه من الحزن وذوق لا اهل الانفاس
عزيز المنال قد جعل الله لهم البحث والعلم في الشم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن قيل انه عم کنى بذلک عن الانصار وهم صور القوى
الروحانية التي نصرتهم على صور القوى الطبيعية واليمن ايضا من اليمن وهو اشارة الى الروحية
وعالم القدس ان الدين عند الله الاسلام ومعناه اي معنى الاسلام لغة الانقياد
فالدين هو الانقياد ومراد از اسلام انقياد وبنده است مر حکم حق تعالى را بهر وجهي که انبياء
وعلما که ورثه انبيااند از آن اخبار کرده‌اند اعم از ظاهر او باطنا اما ظاهرا فان يعمل بامر الله
ورسوله واما باطنا فبتصديق بدل وبي توقفي امر اقبول تلقي کردن وحقيقة الانقياد بالکلية
که بي حرجي وتنگي وترددي نفس تسليم حکم خداوند تعالى ورسول او شود کما قال عز من قائل
فلا وربک لا يومنون حتى يحکموک فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما ومن طلب منه امرا کائنا ما کان فانقاد والى ذلک الطالب وامتثل امره فيما طلب
ذلک الطالب منه فهو اي ذلک المنقاد الممتثل مسلم فاتهم ما ذکر من ان کل من طلب منه امر
فانقاد فهو مسلم فانه اي هذا الحکم يسري ويتعدي الى الخلق کلهم موافقين کانوا او مخالفين
بل الى الحق سبحانه وتعالى اما سرايته الى الخلق اذا کانوا موافقين مطيعين لاوامر الحق
سبحانه ونواهيه فظاهر لا حاجة الى الانسان واما اذا کانوا مخالفين غير منقادين لاوامره
ونواهيه فلان الامر الالهي ينقسم الى قسمين احدهما الامر الارادي والاخر التکليفي کما سنذ
کره الى العنوان وان لم ينقاد والى الامر التکليفي فقد انقادوا الى الامر الارادي وهذا ما قال
بعض المحققين ان الله تعالى امرا ايجابيا وامرا ايجاديا فلا يدخل الحق لغة الامر الايجادي وما
وقع في هذا المعنى بالفارسية قول الناظم اي بر تو هويدا هرچه پنهان کردم
عصيان همه بر اميد غفران کردم کرزم کر لب خلاف فرمان کردم آخر نه هرچه
خواستي آن کردم گفتي که بکن کار و بر بستي دستم گفتي که بزن تير و برهنه
ستم برموجب فرمان تو کر نا که نيم بر وفق ارادت تو کاري است هستم واما سرايته
الى الحق سبحانه وتعالى فبيانه ان العبد المکلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق

المطلع لا كلام فيه لوضوحه لانه سبحانه يتعاد اليه بما يرضيه من اعطاء الجنة والجزاء والثواب
والمنى انه يطلب خلافه امر الحق احد الامرين اما العفو واما المغفرة ليظهر كما قال الاسم العفو
العفور وحكمهما ويتعاد اليه الحق سبحانه بما يرضيه من العفو والتجاوز عن سياته واما المواخذة
بذلك الخلاف ليظهر حكم المنتقم والقهار ويتعاد اليه سبحانه بما يرضيه من العذاب والعقاب
فعلى كل حال يتعاد الحق سبحانه الى عبده ما عطاء ما يطلب منه بحسب استعداده الجزئية الوجودية ولا
يخفى ان ما يطلبه العبد انما هو جزاء الاعمال واحواله فيتحقق الدين ههنا بمعنى ثان وهو الجزاء
والجزاء حال من احوال العبد يعقب حالا اخر فيصدق الدين بمعنى ثالث وهو العادة لانه عادة الله
ما يقتضيه ويطلب حاله لفظ دين را بحسب وضع لغوي مفهومات كه باشتراك لفظ بران اطلاق
كرده ميشود واين انقياد است وجزا وعادت كه سبق اليه اشارت ومجموع اين مفهومات
در موضوع له او بحسب وضع شرعي معتبر است زيرا كه انسان تا انقياد احكام الهي ظاهرا و
باطنا نكند وبر ايشان با وامر ونواهي از نوعي عادت نكند وجزاء اعمال را يوم الجزاء معتقد
نشود مومن وصاحب دين نباشد واين دين خاص ازان تيسله صادرست از حضرت
جميع الهي بارسال رسل وانزال كتب با صاحب رسالت از حضرت تفصيل او مظاهر اسماء او
بنده اول نسبت كه حق سبحانه آنرا برگزيده است وانرا بانبيا عطا داده ايشانرا شناسا
آن ساخته وباقي مومنانرا بواسطه ايشان شناساكردانيده وبدين تعريف وتبليغ
رسالت وتبيين دين محجة حق بر خلق گشته بود دوم طريقه اليست خاص و انقياد امر حق
سبحانه ورسول او صلى الله عليه وسلم كه راه يافتگان بنور حق ومتفكران در عالم امر وخلق
از نزد خود بر نفس خود تكليف كرده اند ودر مقام عبوديت حق حق ربوبيت حق وشكر
نعمت حق بجا آورده اند وملازم عتبه عبوديت گشته اند آنچه حق تعالى بر ايشان فرض
نفرموده از غايت شفقت بر نفوس ضعيفه ايشان اما فضيلت آنرا بزبان انبيا باطلاع
انوار در باطن ايشان باليشان وانموده ايشان آنرا بجاي فرض واجب اتيه اند وبر نفوس
خود لازم كردانيده اند وليا هذين القسمين اشار الشيخ رضي الله عنه بقوله والدين
العرف الشرعي ونبان احدهما دين ما مور به امر الله سبحانه عباده به وهو اي الدين الماخوذ

وضع

برمن عند الله هو ما جارت به الرسل ونزلت به الكتب من الاوضاع الشرعية والاحكام
الاصلية والفرعية وهذا هو الذي اصطفاه الله واعطاه المرتبة العلية على الدين الخلق فقال
تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم
مسلمون اي منقادون اليه وثانيهما دين معتبر عند الله تعالى اعتبار ما شرعه من عنده لان
الغرض منه موافق لما ارادته الله سبحانه من الشرع الموضوع من عنده وهو تكميل النفوس علما و
عملا وهو اي الدين المعتبر هو الاتباع اي الطريق المبتدع المخترع الذي فيه تعظيم الحق سبحانه
وطلب مرضاته اصطلح عليه طائفة من اهل الصلاح استحسانا منهم يودي الى سعادة المعاد و
المعاش كالرهبانية التي ابتدعها الراهبون اعني علماء دين المسيح عليه السلام قال
تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم اي ما فرضنا عليهم تلك العبادة الى ابتغاء
رضوان الله فما رعوها اي الذين كلفوا انفسهم بها حق رعايتها فاتينا الذين امنوا اجرا
منهم بها اي تلك العبودية اجرهم من الانوار القدسية والملكات النفسية التي هي
الاخلاق الشريفة والملكات الفاضلة وكثير منهم اي من هولاء الذين شرعت فيهم هذه
العبادة وهم المقلدون فاسقون اي الخارجون عن الانقياد اليها وكطريق الصوفية
في الامامة فانهم اتوا بامور زائدة على الطريقة النبوية موافقة للغرض منها ما فرض الله
عليهم ذلك كتقليل الطعام والمنع من الزيادة في الكلام والخلط بالانام والخلوة
والعزلة عنهم وكثرة الصيام وقلة المنام والذكر على الدوام وغير ذلك مما ذكروه في كتبهم و
فقنا الله تعالى الاقتداء باثارهم والاهتداء بانوارهم ممن رعاه اي الذين المعتبر
من هولاء الاتباع الذين شرعوا والذين اتبعوهم حق رعايته بالايمان به اولا والايمان
بما امروا به والانتهاء عما نهوا عنه ثانيا ابتغاء رضوان الله سبحانه اي خالصا لوجهه وطلبا
لمرضاته لا لامر اخر من المطالب العاجلة والى رب الاجل فقد افلح وفاز بالسعادات الا
بدية والكرامات السرمدية ولما ذكر الامر الالهي في الاول من القسمين الدين وكان ينقسم
الى قسمين اراد الشيخ رضي الله عنه بيانهما ليعلم المراد وهذا المقام فقال والامر الا
لهي الصادر من مرتبة الجمع الالهي امران احدهما بلا واسطة اي بواسطة الانبياء والرسل

النفس

صلوات الله عليهم اجمعين حيث توسطوا بين الله سبحانه وبين عبيده فبينوا شرايعه لهم
وبلغوا اوامره واحكامه اليهم فما يجب فيه اي في الامر بالواسطة من حيث انه امر بالواسطة مع
قطع النظر عن الامر التكويني الا صيغة اي صيغة الامر وهي افعل كذا سواء تعلق الارادة
بتكوين الفعل المامور به او لم يتعلق ويسمى هذا القسم بالامر التكليفي وما هي امر بلا واسطة
اي بلا واسطة الانبياء والرسل صلوات الله عليهم اجمعين وهو الامر التكويني الارادي
المتعين بكلمة المتعلق بتكوين الشيء المعدوم المعلوم الذي لا يتصور من المامور المراد تكوينه
مخالفته اي مخالفة ذلك الامر لامتناع تخلف المراد عن ارادته سبحانه كما قال سبحانه وتعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والامر بالواسطة قد تخالف اي تخالفه
المامور وانقياده اليه وذلك اذا لم يوافقه الامر بلا واسطة چنانکه وجود عبد مامور بایجاد حق سبحانه
وقع است همچنین وجود فعل مامور به نیز بایجاد اوست پس مادام که امر تکوینی بوجود فعل ما
مور به تعلق نگیرد و اقتضا و امر تکلیفی از عبد مامور ممتنع است آری چیزی را که خود وجود
نباشد چون تواند بخود معدوم دیگر را افاضه وجود کردن و او را از کتم عدم بصحرای و
جود آوردن عزیز من والله خلقکم وما تعملون میخوان و بیت ذات و فعل خود از حق میدان
عین ممکن که پیش اهل شهود نیست شیء جدا ذاته موجود فعلش از وی بوجود
چون باید جست از نیست بود چون باشد ان مثل یاد کن که صاحب گلشن
نبست العرش گفت ثم انقش اگر سایلی پرسد که چه فایده باشد در ان که حق تعالی
بنده را بچیزی امر فرماید که بکن و خواسته باشد که ان فعل از وی صادر نشود جواب
گوییم که تکلیف حالیست از احوال عین ثابته عبد و عبد را استعدادی خاص هست مر تکلیف
را که ان استعداد خاص مغایر استعداد فعل مامور به است پس عین عبد بان استعداد
خاص خویش از حق سبحانه طلب میکند که او را بچیزی تکلیف کن که در استعداد من مطلق
قبول ان نهاده باشی پس حق سبحانه نوع بان طلب استعداد خاص او را بان
تکلیف مینماید و نمیخواهد که ان مامور به از ان عبد بوجود اید کرد و چرا که حق تعالی عالمست
با انکه او را در اصل استعداد قبول ان نیست پس هر اینه وقوع صد مامور به از وی متوقع

باشد از غیر مستعد قبول والله اعلم و لیس المامور بالامر بلا واسطة الا الشیء المعدوم
المعلوم الکاین عند الامر وبه خاصة لا الشیء الموجود قبل الامر ضرورة امتناع ایجاد الموجود
بخلاف المامور بالواسطة فانه لیس الا الموجود خاصة لامتناع تکلیف المعدوم بالاوامر
والنواهی فص حکمة نورية فی کلمة یوسفية لما کان عالم المثال عالما نورانيا و
کان کشف یوسف علیه السلام مثالیا وایضا ظهر فیه علیه السلام سلطنة النوریة العلمیة المتعلقة بکشف
الصور الخیالیة والمثالیة وهو علم التعبیر علی الوجه الاکمل وکل من یعلم بعده ذلک العلم فمن
مرتبته یاخذه ومن روحانیته یستفید اضاف رضی الله عنه الحکمة النوریة الی الکلمة الیوسفیة
اعلم ان النور الحقیقی یدرک ولا یدرک لانه عین الذات الالهی سبحانه من حیث تجردها
عن النسب والاضافات ولهذا حین سئل النبی علیه السلام هل رایت ربک قال نور انی
اراه ای النور المجرد ولا یمکن رؤیته وکذا اشار الحق فی کتابه لما ذکر ظهور نوره فی مراتب
المظاهر وقال الله نور السموات والارض فلما فرغ من ذکر مراتب التمثیل قال نور علی
نوره فاحد النورین هو الضیاء والآخر هو النور المطلق ولهذا تمم فقال یهدی الله لنوره
من یشاء ای یهدی الله بنوره المتعین فی المظاهر الی نوره المطلق الاحدی ولما سئل
ابن عباس رضی الله عنه عن رؤیة النبی علیه السلام ربه اجزانه اراه فاخبر بقول
عایشة عن النبی صلی الله علیه وسلم وقد سالته عن رؤیة ربه وقوله علیه السلام
نور انی اراه فرجع السایل ابن عباس فی ذلک فقال ابن عباس ویحک ذاک
اذا تجلی فی نوره الذی هو نوره ای انما یتعذر الرؤیة والادراک باعتبار تجرد الذات
عن المظاهر والنسب والاضافات فاما فی المظاهر ومن وراء حجابیة المراتب فادراک
ممکن کما قیل شعر کالشمس تمنعک اجتلاءک وجهها فاذا اکتست برقیق غیم
امکنا خورشید چو بر فلک زند رایت نور در پرتو او خیره شود دیده ز دور
واندم که کند ز پرده ابر ظهور فالناظر لجبلیته من غیر قصور والی مثل هذا اشار النبی
صلی الله علیه وسلم فی بیان الرؤیة الجنانیة المشبهة برؤیة الشمس والقمر فاخبر عن اهل
الجنة انهم یرون ربهم وانه لیس بینه وبینهم حجاب الا رداء الکبریاء علی وجهه فی جنة عدن

فنبه النبي صلى الله عليه وسلم على تقارنتبة المباينة وهي رتبة المظهر فاعلم ذلك واذ قد نبهت على شان النور الحقيقي وانه يدرك به وهو لا يدرك فاعلم ان الظلمة لا تدرك ولا يدرك بها وان الضيا يدرك ويدرك به لكل واحد من الثلثة شرف يخص به فشرف النور الحقيقي هو من حيث الاولية والاصالة اذ هو سبب الكشف كل مستور وشرف الظلمة هو انه بالقصال النور الحقيقي بها تيا في ادراك النور مع تعذر ذلك قبل الاتصال وشرف الضيا هو من حيث الجمع بالذات بين الامرين واستلزام ذلك حيازة الشرفين ثم ان النور المحض المشار اليه لا يغاير الوجود الحق ولا شك ان الوجود المحض متعقل في مقابلة العدم المضاد له فان المعدم تغيبا في التعقل لا محالة وله الظلمة وانه يتنور بالوجود فيظهر ظلمته من احد وجهه الذي هو العدم والبه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهره واذا تقرر هذا فالعدم المتعقل في مقابلة الوجود للحق لا حقيقة له بدون التعقل والوجود المحض لا يمكن ادراكه فرتبة العدم من حيث تعقل مقابلته للوجود كالمراة له والمتعين بين الطرفين هو حقيقة عالم المثال وايضا صفة الذاتية ثم لما كان الغالب على عالم المثال النورية لمجاورته عالم الارواح وما فوقها من عالم الاسماء والصفات كما ان الغالب على صور عالم الكون والفساد الظلمة لكونها في مقابلة عالم الارواح الذي هو عالم النور وكان من حكم كل متوسط بين شيئين انه اذا كان نسبته الى احد الطرفين الاخر ان يوصف بما يوصف به ذلك الطرف الغالب وسمي باسمه لقب الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بالنورية ولا فهي في الحقيقة ضيائية لا نورية محضة وعبر عن الضياء بالنور حيث قال النور اي ما عدا النور الوجودي الحقيقي الذي هو ذات الحق سبحانه يكشف اي يدرك لذاته ويكشف به اي يدرك به سواه واتم الانوار التي يكشف بها في الكاشفية واعظمها نفوذا في الاشياء بالكشف عن حقائقها هو النور التام العلمي الذي يكشف به ويدرك ما اراد الله بالصور المتخيلة المرئية في النوم المتغيرة عما كانت عليه في عالم المثال وبه مشاهدا في عالم الحس بتصرف القوة المتصرفة وهو اي الكشف عما اراد الله بها علم التعبير وانما كان ذلك النور التام العلمي اتم الانوار واعظمها نفوذا لان الصورة الواحدة المتخيلة المرئية

في النوم قد تظهر في خيال اشخاص متعددة لمعان كثيرة مختلفة لتفاوت استعدادات تلك الاشخاص واختلاف امرجتهم وتباين امكنتهم وازمنتهم وغير ذلك لكن يراد منها اي من الصورة في حق صاحب الصورة اي صاحب كان معنى واحد من تلك المعاني الكثيرة فمن كشف اي المعنى المراد وميزه عن غيره وعبر الصورة المرئية به فذلك النور التام العلمي فهو صاحب النور الاتم ونوره اتم الانوار لانه يتميز به ما هو في غاية الالتباس ونهاية الاشتباه وانما قلنا ان الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة فان الشخص الواحد من جماعة قد يرى في النوم انه يوذن فيحج في عالم الحس وشخص اخر منهم يرى فيه انه يوذن فيسرق في الحس اما الحج فمن قوله تعالى واذن في الناس بالحج واما السرقة فمن قوله تعالى ثم اذن موذن ايتها العير انكم لسارقون وصورة الاذان واحدة لكن التعبير مختلف لاختلاف الرائين وكذلك شخص اخر يرى فيه انه يوذن فيدعو الى الله على بصيرة وشخص اخر يرى فيه انه يوذن فيدعو الى الضلالة وذلك لاشتراك الاذان مع هاتين الدعوتين في مطلق الدعوة الى امر ما وانما اختلف المدعو اليه لاختلاف الرائي اعلم ان كل ما يظهر في الحس هو مثل ما يظهر في النوم والناس غافلون عن ادراك الحقائق ومعانيها التي تشتمل الصور الظاهرة عليها كما قال صلى الله عليه وسلم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وكما يعرف العارف بالتعيين المراد من الصور المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد من الصور الظاهرة في الحس فيعبر عنها الى ما هو المقصود منها فالعارف اذا شاهد صورة في الحس او سمع كلاما او وقع في قلبه معنى من المعاني يستدل منها على مبادي وغاياتها ويعلم مراد الله من ذلك ومن هذا المقام ما يقال ان كل ما يحدث في العالم رسل من الله تعالى الى العبد يبلغون رسالات ربهم فيعرفها من عرفها ويعرض عنها من يجهلها قال الله تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لعدم انتباههم ودوام غفلتهم ولا يعرف هذا المقام الا من يكاشف جميع المقامات العلوية والسفلية فيري الامر النازل من الحضرة الى العرش والكرسي والسموات والارض ويشاهده في كل مقام صورته قال رضي الله عنه انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة فكل من يفهم هذا حاز اسرار الطريقة ومن مقولات الشيخ كمال الدين

هر کیاهی که از زمین روید
وحده لا شریک له کوید

عبد الرزاق الکاشی قدس الله سره یک موج ز بحر عشق و عالم طوفان یک نقطه
زنار عشق و کونین و خان اعیان دو کون جوان حیالند و عشق نادان بخیال
عقل و عشقت نقبان بدانکه عوالم مع کثرتها منحصر در پنج ست و آنرا حضرت خمس خوانند
و این پنج حضرت جائی ظهور و بروز حقیقت و ان بصفتی از صفات خویش و صفتی لازم
ذاتست اول حضرت ذاتست که آنرا غیب مطلق گویند که از ان هیچکس حکایت نتواند
کرد زیرا که انجام اسم و رسم نگنجد و عبارت چون اشارت مجال ندارد بیدل از بی
نشان چگوید باز دویم حضرت اسماست که دران بروز حقیقت با لهیه سیم حضرت
فعال ست یعنی عالم ارواح که دران بروز حقیقت بربوبیت چهارم حضرت مثال و خیال
که آن جای بروزست بصور مختلفه واله بر معانی و حقایق پنجم حضرت حس ست و مشاهد
که جای بروزست بصور متعینه گویند پس حضرت اعلی غیب مطلق باشد و قهری و حضرت
انزل شهادت مطلق و لو حضرت که انزل و اسفل حضرات ست الطریق قهری بازگرد
و ببین که هرچه در عالم محسوس ست مثال و صورتیست مران خبری را که در عالم مثالست.
هرچه و در هرچه عالم مثالست صورت و مثال سانی از شیون حضرت ربوبیت ست صورت
اسمی ست از اسماء الله و هر اسمی صورت صفتی و هر صفتی وجهی مر ذات متعالی را
که بان وجه ظهور و بروز میکند در کونی از اکوان پس عارف بداند که هرچه در عالم حس
ظاهر میکرد و صورت معنی ست غیبی و وجهی ست از وجود حق باقی که ظاهر و بارز شده
بان کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال لاح فی ظل
السوی شمس الهدی لا تکن حیران فی تیه الضلال کیست آدم عکس نور لم یزل
چیست عالم موج بحر لایزال عکس را کی باشد از نور انقطاع موج را چون باشد از
بحر انفصال عین نور و بحر دان این عکس و موج چون دوبی اینجا محال اندر محال
رهروان عشق را بنگر که چون هر یکی را برد کرگونت حال آن یکی در جلوه ذات
جهان دیده تابان آفتاب بی زوال وان دگر را دیده نیست عیان دیده منشور
اعیان را جمال وآن دگر در هر یکی آن دیگری دیده می غیر احتجاب و اختلال

وفقنا الله للخروج من مضیق العلم الی فضاء العین ورزقنا الجمع من غایتی الحضین
نص حکمة احدیة فی کلمة هودیة بدانکه احدیة را سه مرتبه ست اول احدیة ذات
که دران مرتبه هیچ وجه کثرت را اعتبار و گنجائی نیست که قل هو الله احد بیان آن
مرتبه احدیة مطلقه ست و هی الاحدیة الذاتیة المطلقة ولیست الوحدة من هذا الوجه
نعتا للواحد بل هی ذاته فمنه ذکرت الاحدیة الذاتیة وکان المترجم عنها الحق سبحانه
واحد من اکابر المحققین الراسخین فی العلم فانما یطلقها بهذا الاعتبار ولکن الاحدیة
بحضره هی اعتباره من حیث عدم مغایرة کل شان من الشیون الذاتیة للذات
المعنونة بالاحدیة بالنظر المشار الیه دویم احدیة اسماء و صفاتست یعنی که همه اسماء
و صفات مع کثرتها التی لا تحصی با ذات یکیست و باین اعتبار گویند الله واحد
هو الله الواحد القهار یعنی جمیع اسماء و صفات دران ذات مستهلک و عین اند
وهذه الاربعة هی احدیة الالهیة والوحدة بهذا الاعتبار نعت للاحد لا ذاته وتسمی
وحدة النسب والاضافات ای وحده لتعدد لا باعتبار الوجود المتعدد والتعدد
الحقیقی بل تعدد نسبی من حیث ان ذلک المتعدد عین ذلک الواحد کالخالق والقادر
والعالم من حیث الذات التی تثبت لها هذه الاحکام فانها ای تلک الاسماء من هذه
الحیثیة وحدت الذات واحده سیم احدیة افعال و تاثیرات و موثرات است
یعنی که آن ذات متعالیست که فی الحقیقة مصدر جمیع افعال و تاثیر و منفعلات
و بحکم تربیت هر یکی را بحسب قابلیات سوی حضرت ذات میکشاید کما قال الله تعالی
ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم کشش کشش میکند کانا الیه
راجعون و هذه الاحدیة هی احدیة الربوبیة و چون غالب بر هود علیه السلام شهود
احدیة کثرت ربوبیت بود که تربیت رب احد در مظاهر مربوبات متکثره مشاهده
می نمود و لاجرم حکمت احدیة یعنی احدیة ربوبیت مخصوص گشت بکلمه هودیة غایات
الطرق التی یسلکها اهل الکون صوریة کانت او معنویة کلها راجعة الی الله سبحانه
والله غایتها وذلک لان الحق سبحانه لما کان محیطا بالکل وجودا و علما و مقصدا

[illegible]

لكل شيء بمعية ذاتية مقدسة عن الامتزاج والحلول والانقسام وكل ما لا يليق بجلاله كان بحا
منتهى كل صراط وغاية كل سالك كما اخبر سبحانه بعد قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات وما في الارض بقوله الا الى الله تصير الامور فنبه ان مصير كل شيء
اليه وكل شيء من الاشياء يمشي على صراط اما معنوي او محسوس يحب سالكه والى غايته
كما قال والى الله المصير فنعرف نبيه صلى الله عليه وسلم لنبيه كما فقال وانك لتهدي
الى صراط مستقيم منها بالنسبة الى غيره فهو تعالى غاية السائرين كما انه دليل الحائرين
وكلها اي كل الطرق صراط مستقيم باعتبار انها موصلة اليه تعالى لاستقامة مطلقة
لا بالنسبة الى الغير لكن الاشرف مطلقا التي ترتفع فيها التفاوت كمطلق معية
وصاحبيته ومطلق استقامة صراط ومطلق الانتهاء اليه من حيث احاطته ومطلق توجهه
الذاتي والصفاتية معا الى ايجاد فانه لا فرق بين توجهه الى ايجاد العرش والقلم الاعلى
وبين توجهه الى ايجاد النملة من حيث احدية ذاته ومن حيث التوجه قال تع ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت وهكذا الامر في معيته الذاتية ومعيته فانه مع اوفي بكونه
كهو مع اشرفها واعلاها بمعيته ذاتيه قدسية لائقة وهكذا الامر في احاطته فانه بكل شيء
محيط رحمة وعلما ورحمته هنا وجوده اذ ليس ثم ما يشترك فيه الاشياء على ما بينها من
التفاوت واختلاف الا الوجود وعلمه سبحانه في حضرت احدية ذاته لا يغاير ذاته ولا يتميز عنه
اذ لا تعدد هناك بوجه اصلا فاذن بحكم ثبوت انه غاية كل شيء ومنتهى كل طريق ومع
كل شيء محيط بباطن كل شيء وظاهره لا تعم الفائدة ولا تتم السعادات انما يظهر الفائدة
بتميز الرتب واختلاف الجهات والطرق وتفاوت ما به يحصل ما اليه يدعوك بذلك
فلذلك نبه اي اخذ ناعباد المعية وبالطريق الموصل لنا الى سعادتنا التي هي الفوز بالنجاة
والدرجات خاصة لا باي طريق كان فان كل طريق وان كان يوصلنا اليه
حينئذ باسم من الاسماء والاسم من وجه عين المسمى فلذلك لا يجدي نفعا ولا يورث سعادة
فانها اي الاسماء من حيث حقايقها وآثارها مختلفة فاين الضار من النافع والمعطي
من المانع واين المنتقم من الغافر والمنعم اللطيف من القاهر وهو اي الطريق الموصل

لنا الى سعا

لنا الى سعادتنا هو ما شرعه الله سبحانه لنا على لسان رسوله وامره بان يدعونا اليه بقوله
قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين
ولما كان في الدعوة الى الله مما يكون المدعو فيه وعليه ابهام من وجه بان الحق متعين في
الغاية مفقود في الامر الحاضر وكان الى المذكور في قوله ادعوا الى عرفا يدل على الغاية ويوهم
التحديد به امره ان ابن اليقظة واليقين على سر ذلك فكانه يقول لهم اني وان دعوتكم الى الله
بصورة اعراض واقبال فليس ذلك لعدم معرفتي ان الحق مع كل ما اعرض عنه المعرض
كهو مع ما اقبل عليه لم يجدهم من البداية فيطلب في الغاية بل انا ومن اتبعني وجوابه وتحققت
اذ اشركوا وسبحان الله ان يكون محدودا المشركين اي ان لو اعتقدت شيئا من ذلك كنت
محدودا وتشبهي في دعوة الخلق الى الحق على بصيرة من الامر وما انا من متعينا في جهة دون جهة
او منقسما او ان اكون من المشركين الظانين بالله ظن السوء وانما موجب الدعوة الى الله
اختلاف استعداداته بحسب اختلاف من يدعى اليه فيعرضون عنه من حيث ما يتقي عنه ويجدونه يقبلون
عليه لما يهدي ويبصر لما يرجى من الفوز به وفضله فافهم وتدبر فالاول اي فعل امر المذكور
اولا وهو كونه تعالى غاية لكل طريق ومحيطا بكل شيء وسعت رحمة الرحمانية بل الرحيمية
ايضا كل شيء من الاشياء واذ وسعت رحمته الرحمانية كل شيء فمآل والرجوع عاقبة
الامر الى السعادة حيث كان العبد من الجنة والنار ولما كان المتوهم ان يقول السعادة
هو الوصول الى الجنة ودرجاتها فكيف يكون مآل كل احد اليها مع خلود بعض في النار عمم
الامر وقال وهو اي السعادة هو الوصول الى الامر الملايم لمزاج العبد سواء كان من
درجات النعيم او دركات الجحيم ارواح بحسب فطرة اصلية قابل توحيد وطالب درت
بوده نه چنانکه در اول که ملوث بالواث و محتجب بحجب نگشته بود نه چون خطاب رسید
که الست بربکم بلی از سر صفا اصلی گفته واین چون مختص بعضی نبود بل بحکم حدیث
کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه لیس ضلالیا که اینها
بود عارض استعداد و تعین ایشان گشته بود نه عارض استعداد و ذاتی اصلی حقائق
وچون عوارض طبیعت آنرا عرض و کدورت و حجب ظلمانیه که مناسب استعداد و تعینی بود

[illegible]

واو را محنت کرد انید ضلال عارض آن ارواح گشت آن ضلال عارض باشد و هم غضب عارض باشد و رضا و رحمت بحکم سبقت رحمتی غضبی ذاتی باشند و العرض یزول والذاتی لا یزول پس مآل همه برحمت سابقه حق سبحانه و تعالی باشد از مؤمن عاصی غرامت بعذاب و ملامت بستانند و از درن ذنوب او را پاک کردانند و بر جنت و نعمت باز رسانند و کافر خالد فی النار را هم از رحمت محروم نگذارند نه آنکه از جهنم بیرون آرند بلکه هم در جهنم عاقبة الامر فاقد الالم و عذاب کردند با آنکه احساس عقاب عذاب از ذوات ایشان مرتفع کرده با ایشان را نعیمی باید برفقدان الالم ارزانی فرمایند بحسب استعدادات نفوس ایشان بعضی را زیاده از بعضی چنانکه نعیم بهشتیان باشد اعلم ان العبید ان استحقوا العذاب و خلودا دار الشقاء و هی جهنم فلابد ان تسبق رحمة غضبه فی الاخر فیغلب العذاب علی ما عند اهل النار وان تؤول عواقب اهل العقاب الی الرحمة بعد الاحقاب و ذلک لان اهل النار الذین هم خالدون فیها اذا خلدوها کانوا علی احوال ثلث حالت اولی آنست که عقوبت و عذاب بر ظواهر و بواطن ایشان کماشته شده باشد با یکدیگر بمخاصمه و بمعاتبه در آیند و زبان بمطاعنه و ملاعنه بکشایند فیکفر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضا و ماواهم النار وما لهم من ناصرین فیقول الضعفاء للذین استکبروا ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قالوا بل انتم قدمتموه لنا فبئس القرار و قالوا انا کنا لکم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصیبا من النار و قال الذین استکبروا للذین استضعفوا انحن صددناکم عن الهدی بعد اذ جاءکم بل کنتم مجرمین و امثال هذا المخاطبات و المعاتبات التی بها تخاصم اهل النار والعذاب قد احاط بهم سرادق ناره و تسلط علی ظواهرهم و بواطنهم شراره حالت ثانیه آنست که چون از تخفیف عذاب نومید می شوند و خطاب اخسؤا فیها ولا تکلمون می شنوند دانند که نه در جزع و فزع سودیست و نه در مخاصمه و ملاعنه امید بهبودی با یکدیگر گویند سواء علینا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محیص دل بر عقاب نهند و تن بعذاب در دهند ناگاه رحمت کامله و عاطفت شامله حق سبحانه جل شانه از ایشان سر از دریابد و مشکله

رحمت حق و هو نامون سر کل شیء... بعذاب جمع حقیقت و سقون ... سنة ... الدنیا ...

نار و ابعد

نار و ابعد الموقدة التی تطلع علی الافئدة را از بواطن ایشان بنشانند راحت در درون و جراحت بر بیرون بماند حالت ثالثه آنست که چون احقاب و اعصار حالت ثانیه بر ایشان بگذرد و با انواع عذاب الفت گیرند و بتعاقب عقاب الم نبرند لا یحسون بحدته ولا یتالمون بشدته مع طول مدته بواسطه حوزه و عدم احساسی که خدای تعالی از محض رحمت و کمال رأفت ایشان را عطا فرماید بهیچ حالت از ان الم متالم نگردند کما قال سبحانه لا یموت فیها ولا یحیی ملک چنان مالوف طباع و مانوس مزاج ایشان کرده که اگر فی المثل بالجبار از رواح روح افزای ریاض جنان بر ایشان بوزد از وزیدن آن متنفر شوند و اگر فالجبار از فواح راحت بخش دار القرار بمشام ایشان برسد از آن متضرر گردند کالجعل و تقوده و تغذیه بالقاذورات و تعوذه و تعجبه برائحة الورد و کان ... هذه الحالة الثالثة اشار النبی صلی الله علیه و سلم بقوله ان لبعض اهل النار فیلا عبون فیها بالنار و بقوله سیاتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر انتهی کلام حضرت شیخ و تقریر سخنان تابعان ایشان قدس الله تعالی ارواحهم و اگر کسی را در خاطر خلجانی افتد بنا بر توهم مخالفت آن با ظاهر بعضی از آیات و احادیث باید که بر انکار اصرار ننماید و لطعن در اولیای خدا و ند سبحانه مبادرت نجوید و بر قصور فهم خود حمل کند نه بر نقصان حال ایشان آمنا بما جاء من عند الله علی مراد الله و بما جاء من عند رسول الله علی مراد الله بما جاء من عند الکمل الراسخین فی العلم علی مراد هم احیانا الله علی ملتهم و اماتنا علی سیرتهم و حشرنا فی زمرتهم و جعلنا منهم و معهم او ممن احبهم و اتبعهم ولما کانت الرحمة المشار الیها انفا نوعین رحمة ذاتیة مطلقة امتنانیة هی التی وسعت کل شیء و من هذه الرحمة کل عطاء یقع لا عن سؤال و حاجة ولا السابقة حق و استحقاق بوصف ثابت للمعطی له او حال مرضی یکون علیه کالدرجات و الخیرات الحاصلة فی الجنة لقوام بالسر المسمی فی الجمهور عنایة للعمل عملوه او خیر قدموه لها او رادات تبقی فی الجنة مواضع خالیة یملاها الله بخلق یخلقهم لم یعملوا خیرا قط امضا السابق حکمه و قوله لکل واحدة منکما ملؤها و متعلق طمع ابلیس هذه الرحمة الامتنانیة

التي لا يتوقف على شرط وقيد والرحمة الاخرى هي الرحمة الفائضة عن الرحمة الذاتية و المنضر
عنها بالفيض التي من جملتها الكتابة المشار اليه بقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة و بقوله فساكتبها
للذين يتقون فهي معتدة موجب بشروط و من اعمال و احوال و غيرها اراد الشيخ رضي الله عنه
ان يشير اليهما فقال و من الناس من نال الرحمة و اصابها من عين المنة و محض الفضل
من غير سابقة فعل توجبها او صدور عمل يجلبها بل بها يحصل القدرة على كل الافعال
والتمكن من جميع الاعمال و منهم اي و من الناس من نالها اي الرحمة من حيث الوجوب
من جهة وجوبها على الله بايجابه اياها على نفسه في مقابلة اعمال التي كلفه بها مجازاة له
و عوضا عن عمله و لكن ذلك على سبيل الامتنان فاذا العبد يجب عليه طاعة سيده
الانبيان بما امره فاذا اوجب على نفسه شيئا في مقابلة اعماله يكون ذلك بمحض و
امتنانا منه عليه و لذا ذلك اشار رضي الله عنه بقوله و نال سبب حصولها اي سبب حصول
رحمة الوجوبية الذي هو ذلك الايجاب من عين المنة فانه ليس في مقابلة عمل و لاجزاء عمل
و يحتمل ان يراد بسبب حصولها اعمال العبد و افعاله فان التمكين والاقتدار عليها بل اتى
فيه من الرحمة الامتنانية الفضل و اما العبد المتقي الذي كتب الله سبحانه على نفسه الرحمة له كما
قال تعالى فساكتبها للذين يتقون فله حالان احدهما حال يكون ذلك العبد المتقي فيه
اي في ذلك الحال و قاية الله تعالى اي اخذ نفسه وقاية يتقي بها الله سبحانه من نسبة
المذام و النقايص اليه فانه يضيفها الى نفسه لا اليه كما يقتضيه التحقيق اذ المذام والنقايص
والقبايح كلها احكام العدم اللازم للعبد الممكن القابل و اليه الاشارة بقوله عم اللهم
اغفر لي هزلي و جدي و خطايي و عمدي و كل ذلك عندي و بقوله عم والشر ليس اليك و ثانيهما
حال يكون الله وقاية للعبد المتقي و قاية فيه اي في ذلك الحال من ان يضاف اليه الى الله
فانه يضيف الفضايل و المحاسن و المحامد و الكمالات الى الله سبحانه فكان و قاية من
اضافة ما ليس منه و انه بالحقيقة لكونها امورا وجودية و الوجود للحق بل الوجود هو الحق جمعه
و هو الله اي كون الله سبحانه وقاية للعبد المتقي في الحال الثاني امر معلوم مكشوف ظهور
الاشياء والامور الوجودية الى سبحانه افعال و اقوال آدمى تمام متحرست رحمانه و مذام

دراين سهل التستري رضي الله عنه ابليس را ديد پرسيد از رحمت و عفو الله
تعالی که بهانه ترجو ارحم و سعت کل شی
حاصل نعم ندانی رحمته و سعت کل شی
تعالی سهل گفت یک قید دارد بقوله
فساکتبها للذین یتقون الایة
تعالی ابلیس گفت یا سهل
کان التقیید صفتک
لا صفته منه

الله تعالی را ما خوده مرو و حقی تعالی
وقت قائق ای الحذر الوقایة منه

ای رحم تو قایه گناه و در که
خدو احد رکم الله الاحد ذلکم منه

متقی است که در نسبت محامد حق را سبحانه وقایه خود سازد و اضافه ایشان فضایل و کمالات
بحضرت او کند تا بسلوک سالک ادب و انتهاج مناهج علم بقدیم رسانیده باشد
و در نسبت محامد حق از ظهور اینیت و تعین بقیه هستی خلاصی یافته
علیشه به تر ز بند ارکمال نیست و رجان تو ای مغرور رضا از دل او ز دیده ات بس
خون رود تا ز تو این منجی برون رود و در اضافت مذام خود را وقایه حق سبحانه
کرداند زیرا که توجیه اگر چه مقتضی استنا و بخود نیز است لحق سبحانه و تعالی اما اگر
سالک پیش از طهارت نفس بر دو رالحق اسنا و کند ممکن که در بوادی اباحت
هلاک شود و اگر بعد از آن اسنا و کند با ساوت ادب موسوم گردد گفت
آدم که ظلمنا انفسنا او ز فیض حق بنده غافل چو ما در کنه اوا زادب پنهان کرد
زان کنه بر خود زد او بر خورد بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو این
جرم و محن نه که تقدیر و قضای من بدان چون بوقت عذر کردی آن نهال
گفت ترسیدم ادب بگذاشتم گفت من هم پاسش آنگه داشتم هر که آرد
حرمت او حرمت برد هر که آرد قند لوزینه خورد و شیخ رضی الله عنه در بعضی
از مواضع فصوص متقی کسی را داشته است که حق سبحانه وقایه خود کرفته باشد
در ذات و صفات و افعال افعال او در افعال حق فانی شده باشد و صفات
او در صفات حق مستهلک و ذات او در ذات حق مستتر تسترت عن
دهری بظل جناحه فعینی تری دهری و لیس تراني فلو تسال الایام ما اسمي
ما درت و این مکانی ما درین مکانی تن باخت بزد درد سرایه خویش
دل ساخت ز طوق شوق پیرایه خویش میساخت اجل ز جان من دایه خویش
عشق تو مرا نهفت در سایه خویش کم شدن در کم شدن دین منست نیستی
در هستی آیین منست کم شدم چون سایه اندر آفتاب یا چو بوی گل درآ
جزای گلاب و هو اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب فص حکمة
فتوحیة فی کلمة صالحیة لما کان الفتوح عبارت عن حصول شیء مما لم یتوقع

ظلمنا بد

المای چار عمران و چهار نه ادم و ه
و لعب و مجد و رسان و علو ابن عمر

ذلك منه نبت رضي الله عنه حكمته لاصالح عليه السلام لخروج الناقة التي هي معجزته
من الجبل وهو مالم يتوقع خروجها منه والصالح كان الفتوح ماخوذا من الفتح اذ هو
جمعه كالعقول للعقل والقلوب للقلب وصالح مظهر الاسم الفتاح لذلك انفتح له
الجبل فخرج منه الناقة وهو من جملة مفاتيح الغيب فان الحكمة الفتوحية الى كلمته و
بين فيه الايجاد وكونه مبنيا على الفردية وانما قال فتوحية واتى قال فالحكمة لان ا
لفتوح انواع عددها عدد مفاتيح الغيب فراعي في ذلك الادب الالهي وفضل الموقف
للحق سبحانه التنبيه على البداء الايجادي من المغيب الذاتي والوجود المطلق الالهي
لما اعطيت الحقائق واقتضت معرفتها على ما هي عليه ان النتيجة ذهنا وخارجا لا يكون
اي لا توجد ولا تكون صادرة الا عن الفردية العددية التي هي عدم الانقسام بلتبا
وبين على ما شاء الانقسام والثلثة اول الافراد واقل ما به يتحقق الفردية التي شرطت
في ظهور النتيجة ضرورة ان الفردية بالتفسير المذكور لا يشتمل الواحد جعل الله سبحانه
ايجاد العالم عن امور ثلثة نفسه اي ذاته وارادته التي هي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين
امر ما وقوله الذي هو لمباشرة الامر الايجادي بمعنى كلمة كن والعين يعني الهوية
الالهية في هذه الصور واحدة حقيقة والنسب والاعتبارات مختلفة متكثرة اعتبارية
فانها باعتبار التوجه ظهورها في حالة من احوالها التي يستلزم تبعيته الاحوال الباقية
لعالم شيئ ذاتا وباعتبار التوجه التخصيص المذكور مريدا وباعتبار مباشرتها الايجادي
بكلمة كن قابلا فعالا فقال سبحانه وتعالى مشيرا الى الامور الثلثة انما قولنا لشيئ اذا اردنا
ه ان يقول له كن فيكون فاشار الى الذات في ثلثة مواضع والى الارادة في المواضع
الثلثة اشار الى اعتبارها الثلثة مع وحدة العين وفي الدلالة عليها اكثر بالضمير
المستتر في القول ايجاز الى استتارها بصورة الشيئ المراد تكوينه عند تعلق القول
ولما كان الذات والارادة في تكوين بمنزلة المادة التي بها الشيئ بالقوة والقول
بمنزلة الصورة التي بها الشيئ بالفعل وقع ذكر القول مرتين ضرورة ان الصورة من
الشيئ التي هي الغاية للحركة الايجادية لها تكرر والتقدم ذاتي اولا على الكل وتاخر ربما

علم ان اعلم

عنه ثم اعلم انه كما ظهرت الفردية الثلثة في جانب المكون الموجد سبحانه كذلك ظهرت
في جانب الشيئ المراد تكوينه وهي شيئية الثبوتية بازاء ذاته سبحانه وسماعه امر كن
بازاء ارادته وقبول امتثاله لما امر به من التكوين بازاء قوله ولا يحجبك اي لا يمنعك
عن التصديق بما قلنا من اشتراط الفردية في صدور النتيجة تركيب المقدمات المنتج
من اربعة اجزاء في النظر الفكري في المعقولات فانها اي تلك وان كانت بحسب
الاجزاء اربعة ضرورة تركب كل من مقدمتي القياس من امرين محكوم عليه ومحكوم
به فهي في الحقيقة ثلثة لكون الفرد الواحد من تلك اربعة وهو الحد الاوسط تكرر في
المقدمتين اي الصغرى والكبرى والتكرار كالخيال يوجد به في نفسه فرجع الى ثلثة اجزاء الحد
الاصغر والاكبر والاوسط فافهم ذلك فالتثليث معتبر في الانتاج ذهنا كان او خارجا
لعالم نتيجة بلا شك فالتثليث معتبر في ما ينتجه كما سبق فص حكمة قلبية في كلمة
في كلمة شعيبية انما خصت الحكمة القلبية بالكلمة الشعيبية لامرين احدهما رعاية المفهوم
من اسمه عليه السلام كان من العرب واسمه اسم عربي كذا ورد في النقل ان هودا
وصالحا وشعيبا ويونس ولوطا كانوا من العرب وبالجملة فلما كان القلب منبع الشعب
المنبثة في اقطار البدن الانساني بل في ساير الحيوانات التامة الخلقة وهو اول
ما يتكون من الانسان والحيوان فكان شعيب عليه السلام ايضا كثير الشعب لكثرة
نتايجه واولاده ناسب التخصيص المذكور وامر الاخر انه كان الغالب على شعيب ع ا
الصفات القلبية من الامر بالعدل وايفاء الكيل والوزن بالقسط والقلب هو مظهر العدل
وصورة احديته الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ومنه يصل ا
الحيوة والفيض الى جميع الاعضاء على السوية بمقتضى العدل وله احدية جمع القوي
الروحانية والنفسانية والبدنية ومنه تتشعب هذه القوى وبالقسط اي المستقيم و
يتوزع كل عضو عضو بمقتضى استعداده وقوة قبوله وبانية الداد ايهما والجامع
محفوظ القدر بالعدل له ايفاء كل ذي حق حقه اعلم ان القلب يعني قلب العارف
بالله لان قلب غيره لا يسمى قلبا في عرفهم الا مجازا كما قيل ذل كريك

مظهریست ربانی خانه و بوراجو دل خوانی انکه دل کرده نام او بمجاز رو به پیش سگان
کوی نهی انداز و انما قلنا بالله لان قلب العارف یعبر من الاسماء الیس لها السعة
المذکورة فیما بعد اسم الله احدیت جمع جمیع اسماء الهیست پس هر دل که شناسای
اسم الله لازم نمی اید پس این سعت و گنجایی که بعد ازین مذکور خواهد شد ثابت
نباشد مگر دلی که عارف بالله باشد و در شان چنین دل گفته اند   این گوهر گرانمایه
مشت دل بر چشمه فیض کبریا بیت   القصه بطولها ... و در کشیده مجموعه
اسرار خدا بیت دل ثم ان کان ای القلب مع جودا من رحمة الله ای الوجود المفاض
عنه علی عباده او ما به یتعطف علیهم و یشفق علیهم و یرحمهم فیهبهم الوجود فانه ای القلب
اوسع من رحمة الله لان الله اخبر علی لسان رسوله صلی الله علیه وسلم فی حدیث
قدسی ان قلب العبد وسعه جمعا و تفصیلا حیث قال سبحانه ما وسعنی من حیث مرتبة
جمع و تفصیل ارضی ای الاجسام السفلیة ولا سمائی ای الارواح العلویة و وسعنی من
حیثما قلب عبدی المؤمن فانه یتقلب معی و بی ولی بحسب تقلبی فی الشئون و رحمته لا تسعه
الا فی مرتبة تفصیلیة فانها ای الرحمة لا یتعلق حکمها الا بالحوادث التی هی مرتبة تفصیلیة فان قیل
رحمته تسع القلب و القلب لا یسع نفسه فلا یکون القلب اوسع قلنا القلب یسع نفسه من حیث
الاحاطة العلمیة وکیف لا وقد وسع الحق جمعا و تفصیلا فلا یشذ عنه شیء من الموجودات معتقد
عموم خلایق انست که حق سبحانه و تعالی راحم است مطلقا و هیچ وجهی از وجوه مرحوم نیست اما
مشهود ارباب کشف و شهود انست که هم راحم حق است و هم مرحوم او و هم عالم
حق است و هم معلوم او   اوست جهت مطلق الجامعیت غیر   و اعتبار تعلق
بعالم عین اوست بی غیر او تجلی و در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست
جز تفاصیل وجود   چندین صور از چه ظاهر از روی نمود   چون در نگری نیست بجز یک
موجود پس حق سبحانه و تعالی رحم نکرد مگر نفس خود را اوست راحم در مقام
جمع احدیت و اوست مرحوم در مرتبه تفصیل و کثرت   همسایه و همنشین و همره
همه اوست   در دلق گدا و اطلس شه همه اوست   در انجمن فرق و نهان خانه جمع

بالله

بالله همه اوست ثم بالله همه اوست   و هذه ای کون القلب اوسع من رحمة الله سبحانه
مسئلة محیرة و فایدة عزیزة ان عقلت و تحققت منها المراد و استفدت منها ما ینبغی ان
یستفاد والله ولی الارشاد والموفق للسداد اعلم ان لکل قلب خمسة اوجه وجه یواجه
حضرت الحق سبحانه لا واسطة بینه و بین الحق و وجه یقابل به عالم الارواح و من جهته
یاخذ من ربه ما یقتضیه استعداده بواسطة الارواح و وجه یختص بعالم المثال و حظه منه
بمقدار نسبته من مقام الجمع و بحسب اعتدال مزاجه و اخلاقه و انتظام احواله فی تصرفاته و
حضوره و معرفته و وجه یلی عالم الشهادة و یختص بالاسم الظاهر والاخر و وجه جامع یختص
بالاحدیة الجمع و هی التی یلیها مرتبة الهویة المعنویة بالاولیة والاخریة والظهور والبطون وا
الجمع بین هذه النعوت الاربعة ولکل وجه مظهر من الاناسی والذی هو صورة قلب الجمع و
الوجود نبینا صلی الله علیه وسلم فان مقامه نقطة وسط الدایرة الوجودیة فوجوه قلبه
الخمسة تواجه کل عالم و حضرة و مرتبة و تنضبط احکام الجمع و یظهر ما بها و فیها کلها ما یوجه الجامع
المنبه علیه انفا و اذا عرفت هذا فنقول اعظم الاشیاء الموصوفة بالسعة من جانب الحق الرحمة
و قلب الاشیاء والعلم فانه قال فی سعة الرحمة و رحمتی وسعت کل شیء و قال فی الرحمة والعلم معا
بلسان الملائکة ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما و قال فی سعة القلب الالهی ما وسعنی
ارضی ولا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن الحدیث ولا شک ان بین سعة کل واحدة من هذه
الثلاثة و بین الاخری تفاوتا و انه لا یعرف حقیقة ما لم یعرف حقیقة الرحمة و احکامها و حقیقة
العلم و کیفیة تعلقه بالمعلومات مع حقیقة القلب الذی و نبه علی قلبنا [illegible] و
اعداده بذکر سعة العلم الذاتی الالهی و تعلقه بالحق و بالمعلومات فنقول اعلم ان تعلق علم
الحق بذاته علی نوعین وکذلک تعلقه بالمعلومات فان للحق تعینا فی عرصة تعلمه نفسه و هذا
التعین الاطلاق بالبسیط التعین کل شیء فی علم کل عالم و ما لیس له التعین الحق فی تعلق
کل متعین فعلمه سبحانه یتعلق من حیث تعینه فی تعینه و من حیث تعینه فی نفس کل متعین
و یتعلق علمه سبحانه تعلقا الحقا بذاته علی نحو اخر و هو معرفته بذاته من حیث اطلاقها
و عدم انحصارها فی تعینها فی نفسها و هذه المعرفة هی معرفة کلیة جملیة و یتعلق علما

صادر اول [illegible]
بین الخالق والحق
جمع [illegible]

بالمعلومات ايضا على نحوين احدهما باعتبار تعينها في علمه وتعلق امتياز بعضها من بعض
غيران هذا النحو من التعلق العلمي لا يشمل جميع الممكنات بل يختص بما قدر دخوله في الوجود في
دور او ادوار محصورة واما بالنسبة الى جميع الممكنات من حيث انها غير متناهية فان
العلم لا يتعلق بها الا تعلقا كليا جمليا كما ارتضت الى في شان الحق سبحانه من حيث الاطلاق
وعلة هذا الامر والاشتراك التام بين الحق والممكنات هو انها في التحقيق لا وضح شئون
ذاته الكامنة في اطلاقه وغيب هويته ولا مخلص لاحد في علمه بالحق من تجاوز التعينات التعلقية
والانتهاء الى تعين الحق في تعلقه بنفسه شهوده اتصال ذلك التعين من وجه بالاطلاق الذاتي
الغيبي العديم الوصف والاسم والرسم والحد والحكم الا لمن كان حقيقة البرزخ الجامع
بين الوجوب والامكان واحكامهما فانه يواجه باطلاقه غيب الذات باعتبار عدم مغايرته له
دون توهم تعدد وامتياز فافهم وتدبر غرائب ما سمعت وما عليه نبهت تعرف انه ليس شيء
واسع من العلم بشرط معرفته على الوجه المذكور واما سعة الرحمة المشار اليها في الكتاب
والسنة ويحيط بعض المحدثات المتعينة في اللوح المحفوظ بكتابة العلم وهي للمشيئة
لا ما بعث نفسه كما اشار اليه صلعم واما سعة القلب الذي وسع الحق فهي عبارة عن سعة المرتبة
المذكورة المختصة بالانسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع والوجود وقلبه برزخية وعلما
المنبه عليه انفا فافهم فاذا كان الحق سبحانه كما ورد في الصحيح يتحول يوم القيمة لاهل المحشر في
الصور اي صور اعتقاداتهم بحسب قابلياتهم وموجب استعداداتهم مع انه تعالى في نفسه لا
يتغير عما هو عليه فامن حيث هو فالقلوب المتجلي لها اي للحق انه كالاشكال الاوعية
المتشكلة باشكال مخصوصة كالاستدارة والتثليث والتربيع وغيرها الماء الذي ليس مقيدا
بشكل مخصوص لكنه يتشكل بشكلها اي الاوعية مع كونه في حد ذاته لا يتغير عن حقيقته الذات
فافهم ما ذكرنا من المثال لتعرف منه حال الممثل له فان كان الماء الاشكل له في نفسه متعذرة
بل يتشكل بشكل وعائه كذلك الحق المطلق سبحانه ليس في ذاته صورة مخصوصة يتجلى بها بل يتجلى
على صورة العبد المتجلى له فان اهل التجليات اي برو عليهم التجلي بحسب استعداداتهم وخصوص
قابلياتهم الوجودية وكذلك استعداداتهم في عرصة الوجود والعين انما يكون بموجب استعداداتهم

الغيبية الغير المجعولة في حضرة العلم الذاتي فيما حصل لكل متجلى له في حضرة الوجود والعين فانما
يحصل على صورة استعداد العين الثابتة الازلية التي لهذا المتجلي له فارباب الاستعدادات
المخصوصة التي تحكم استعداداتهم الاعتقادات الجزئية المقيدة اذا تجلى الحق لهم راى كل
واحد صورة معتقدة فيه فما راى سوى نفسه وما جعله في نفسه من صور الاعتقاد والعبد الكامل
ليس كذلك فان استعداده الكلي وقابليته احدية جمعية وخصوصية الاطلاق من كل قيد والبراح
من كل حضرة والخروج عن كل طور فيلقى باطلاقه عن نقوش العقود والاعتقادية مطلق
الحق ويقابل [illegible] من الحضرات التي يكون منها وفيها وبحسبها التجلي بحجابها بما
فيه من تلك الحضرة فيقبل جميع التجليات مع الامانات براءته ومجاليته التي فيه من غير مزاحمة والتجلي
الذاتي الغيبي دائم الاشراق من الغيب المطلق الالهي الذاتي على غيب قلبه المطلق الالهي الاحدي
الجمع الكمالي جعلنا الله واياكم من اهل نحوه وطوره تجليات حق سبحانه تابع اعتقادات
بحسب استعدادات جزئية وجودية واستعدادات جزئية وجودية بموجب استعداد كلي
غيبي كه صفت اعيان ثابتة ارباب تجليات است واعيان ثابتة مع استعداداتها فائض
از فيض اقدس كه عبارتست از تجلي ذاتي بصور اعيان واستعدادات وشرح دران تفاوت
بسيار است چه بعضي از اعيان صورت اسماء جزئية اند على اختلاف درجاتها وبعضي
صورت اسماء كلية على تفاوت طبقاتها وبعضي صورت اسم كه جامع مرتبت جميع جزئيات
وكليات اسم حق را سبحانه وتعالى دو تجلي است يكي تجلي ذاتي غيبي كه مفيض اعيان ثابته است
مع استعداداتها الكلية لا شك وسعت واحاطه استعداد متجلى له بعقد اين سعت واحاطه
است وديگر تجلي وجودي شهادي وان تابع استعداد متجلى له است وبحسب سعت واحاطه
آن وچون اعتقادات متنوع است استعدادات متفاوت پس چون حق سبحانه
تجلي كند هر كه او را تقييد كرده باشد بصورت اسمي ورسمي مخصوص انكار كند او را در غير آن صورت
وهر كه اطلاق كرده باشد او را از تقييد بصورتي دون صورتي چون كاملان وعارفان
در هيچ صورتي از صور تجليات انكار او نكنند بلكه حق تعظيم او بجا آرند وعبادتي كه مناسب
مقام اوست بتقديم رسانند چه تجليات حق وصور آن را نهايت نيست كامل وعارف

٥٤٣

و حق شناس و اقف بر ان وقوف كند تمم او نقص او بقا ولا و اينك الا زداد جا
كرد بر او قبا و كر برهنت در بر صورت كه بالتمس جان منت الاثري بذا التوضيح و تنوير
تلبيس من تحول الحق في الصور ان الحق كل يوم اي كل آن فان الآن هو يوم الذات لا ينقسم
ابدا هو في شان وما اعظم الشان ذي الشان الذي بذا شانه في كل آن كذلك اي كما
يتقلب الحق سبحانه في شئونه كذلك القلب يتقلب حسب تقلبه سبحانه في الخواطر والصفات
والاحوال ولذلك اي ولتقلب القلب في الخواطر قال سبحانه ان في ذلك اي القرآن لذكرى
لمن كان له قلب يتقلب في انواع الصور والصفات ولم يقل له عقل لان العقل يقيد بالاعتقادات
الجزئية فيحصر الامر الالهي الذي لا ينحصر فيما يدركه بخلاف القلب فانه لكونه محلا لتجليات مختلفة
من الالهية والربوبية تقلب في صور يابند كر مانند كماكان يجده قبل ظهوره في هذه النشاة
العنصرية ويجد هنا ما اضاعه كما قال عليه السلام الحكمة ضالة المومن فافهم اعلم ان بين القلب والقول
والقلبية مناسبة معنوية ولفظية اما المعنوية فلان له قابلية قبول صور جميع التجليات
واما اللفظية فلانه لولا قبل بعض حروف القلب والقابل في قلبه لكان هو هو و قلب الشي
لغة ان يجعل اوله آخره او ظاهره باطنه جميعا و فرادي واذا قلبت لفظ القلب فان القول
والقابلية من القابلية واما العقل لغة فهو القيد والربط والضبط فمقتضاه التقييد وحقيقة
الذكرى بالحق عن الحق المطلق من كل قيد حتى عن قيد الاطلاق الذي يقابله التقييد
في العقل الذي حقيقة القيد والضبط وهذا ظهر بذا الحصر والقيد او لا في العقل الاول الذي
عقل نور التجلي المطلق باستعداد الخصوص القيد فاقامه الله لمظهرية بذا السر وبواقيه
تحقيقه لقيد النور المطلق فقال له الحق اكتب اي قيد واجمع علمي في خلقي الى يوم القيمة وذلك
قيد بقيدية فيه و قبول جميع التجليات الغير المتناهية وانما بذا الميل الحقيقة الاك
الالهية الازلية الابدية الكمالية الجمعية الاحدية تعني قلب الوجود الحق و حقيقة الذكرى
فص حكمة ملكية في كلمة لوطية الملك بفتح الميم وسكون اللام هو الشدة والقوة التامة
وانما قرن الشيخ قدس سره العزيز الحكمة بالصفة الملكية مراعات للامر الغالب على حال لوط
وامته واما حاكم الحق به قومه من شدة العقوبة في مقابلة اساآتهم فاساتهم لوط منهم حتى

لطي ان حاله معهم بقوله لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد لو طاعتم در قوتش
ضعيف بود و ايشان اقويا و شديد الجانب و الفعل در فرمان حق و قبول دعوت سلوك د
و بواسطه اشتغال بشهوات بهيمية و انهماك در امور طبيعية در زمين افساد ميكردند
تا لوط كفت لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد بس النجا بحق كه قوي شديد است
او كرد تا حق بشدت عذاب آن قوم را استيصال كرد قال الله الله الذي خلقكم من ضعف
اي اساس امركم و ما عليه جبلتكم و بنيتكم الضعف الذي هو عدم القوة فانه خلقكم من تراب
ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة ثم نخرجكم طفلا ثم جعل من بعد ضعف
قوة حيث بلغتم وقت الاحتلام و الشبيبة و تلك حال القوة الى الاكتهال و بلوغ الاشد ثم
جعل من بعد قوة و شيبة اي رده ثم الى اصل الكم و هو الضعف بالشيخوخة و الهرم فالضعف
الاول بالاختلاف ضعف المزاج في فهم ارباب العموم و الخصوص جميعا و القوة التي بعده
اي بعد الضعف الاول قوة المزاج بحسب مفهومها الظاهر عندهم جميعا و بضاف الى اي
مفهومها الظاهر في فهم ارباب الخصوص ضعف المعرفة اي ضعف حصل بسبب المعرفة
اي المعرفة بالله لضعفه و تخرجه عن قوة الوهمية و ترده الى ضعف الاصل حتى يلحقه
بالتراب الذي هو اصله و تلحقه به فرجع الى ضعف الاول فلا يقدر على شي بالتصرف
والتاثير بقوة الهمة فهو في نفسه اي حد ذاته مع قطع عن ظهور الصفات الالهية فيه
عند نفسه اي في نظره و اعتقاده كالصغير عند امه الرضيع اي كالطفل الصغير الرضيع عند
امه فكما انه لا يرى لنفسه قوة و لا قدرة و يكل امره بالكلية الى امه و مرضعه و تربيته فكذلك
العارف بالنسبة الى الوجود الحق و الرب المطلق عارف صاحب تصرف را امانع
از تصرف و امر ست يكي تحقق بمقام عبوديت و ظهور ضعف حقيقي و عدم اصلا
خو نفس چه عدم اصل ميت متعين نيست و رجوع همه امور كونيه بسوي اوست
نوز كجا ميرسد كه جا ميرود كه نوراي نظر عالم با منتهاست و قوة و شدة
بالا حاله حق راست و جزا او را ابالتبع بس بر جند بسبب تحقق بمقام ع فان مرتبه
تاثير و تصرف در عالم بهمه يابد حضرت حق را بر خود اختيار كند و اين تصرف را بحق

445

اختیار کنند   ممکن که بود و حقیقتش محض عدم   حاشا که تواند زدن از هستی دم
هرچند که چیند زخود ابا ز قدم   آن به که برون نهند از اندازه قدم کار عالم من بکار ساز
بلکه افتاده ام   هرجا که آدم ز غیب خویش الکا نشسته ام   هر جا ام از سبب تعلق الکاه
ما کانست انقطاع بر وافتاده ام لا سیما و قد نبه کرایه کریمه و انفقوا مما جعلکم مستخلفین
فیه شنیده باشد و دانسته که هرچه در دست اوست نه از اوست بلکه او در آن از خلیفه
حضرت سبحانه و نایب مناب او و با این همه بموجب فرموده فاتخذوه وکیلا مامورست
که حق را او در آن از خلیفه و وکیل خود سازد لیکن با وجود این معرفت و شهود عارف
را کجا آن همت باقی ماند که بدان تصرف تواند کرد چه همت اثر نکند مگر بجمعیت تمام
که صاحب همت را کلی بی توجه بغیر امر متصرف فیه نماید و این معرفت جمعیت
همت اوست و موجب الحدم اصل و عجز جبلی   از و رد بعین تو مرا تشخص ارونده
زان تشخص بر هر چه که او جز عدم نیست   چنین این عدم شو که عدم معدن جانست
لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست   عارف چون بداند که متصرف و متصرف فیه
در حقیقت واحد است اگرچه بحسب صورت مختلفست و جود اختیار از نظر شهود او برخیزد پس
همت بر چه دارد و جمعیت خاطر بر که گمارد و للشیخ الکامل العارف مؤید الدین الجندی
قدس سره ههنا کلام لطیف لبعضهم بهذه العبارات و الوجه الثانی و هو شهود واحدیة المتصرف
والمتصرف فیه کما یمنع من التصرف فقد یقتضی التصرف لانه واقع فی نفس الامر اذ لیس فی
الوجود الا الحق وحده و التصرف واقع فلو تصرف العارف بالاحدیة المذکورة ما کان
ذلک التصرف الا الحق سبحانه و لا سیما العبد الکامل فانه هو الذی رجع بالترحم
الحقایق الاسمائیة الالهیة و ما للعبد من الصفات العبدانیة باحدیة العین و الامر لکن
الکامل لکمالها لا یکون بارسال الهمة و تسلیطها لئلا یخل بمقام العبودیة بل باظهار الحق
ذلک منه و ظهوره و ذلک منه و ظهوره یقع علی مظهره بالتصرف من غیر تعمد منه بذلک و
لا ارسال همة و لا تسلیط نفس و لا ظهور به فالمانع بالحقیقة هو الوقوف مع مقام
العبودیة الذاتیة له و رد امانة الربوبیة العرضیة الی الله تأدبا باداب اهل القرب

علی القضاء

فلا یتصدی للتصرف و التسخیر و یتوجه بالکلیة الی الله الواحد الاحد المستغرق و بالتفرد بالتدبیر
کو بنده عشق حیث بکو ترک اختیار   ان کو ز اختیار ترست اختیار نیست عاشق
شهنشهی است   و عالم برو نثار   هیچ اختیار شاه بسوی نثار نیست   کار من اگر با
ختیار من بودی   آشفته تر از زلف نگارم بودی   کر من نظری بحال خود داشتمی
او را نظری کی بنگارم بودی   و لذلک ای للضعیف الحاصل بسبب المعرفة بالله و عدم
الاقتدار علی شیء بالتصرف فیه قال لوط علیه السلام لو ان لی بکم قوة ای لیت لی بکم
قوة من الهمة القویة اقاوم بها و اقاومکم او اوی ای التجا الی رکن شدید یرید لوط
عم بالرکن الشدید بحسب الظاهر القبیلة القویة الغالبة علی اعدائها و لقول رسول الله
صلی الله علیه و سلم منبها الی ما اراده لوط عم لرکن الشدید بحسب الباطن رحم الله اخی
لوطا لقد کان یاوی الی رکن شدید یرید صلی الله علیه و سلم ضعف المعرفة ای
یشیر بهذا الکلام الی ضعفه الحاصل بسبب معرفته بالله حیث تعطف علیه اولا بالدعاء
له بالرحمة فان ذلک یعنی عن ضعفه و عجزه صلی الله علیه و سلم و نسبه ثانیا الی القوة بالالتجاء
حوة المشعرة بمشارکته ایاه فی هذا الضعیف الظاهر بحقیقته صلی الله علیه فی لرکن ان به
الذی التجا الیه لوط عم بحسب الباطن هو الحق سبحانه به نبه الذی یدبر امره بمقتضی علمه
و حکمه و مرتبته الذی بربه بموجب لطفه و رحمته لوط عم عارف بود بانکه هر اسمی را خاصیات
و تاثیری و مظهری که در ان مظهر خاص و خواص و تاثیر آن اسم بظهور می پیوندد و چه
افعال او سبحانه در خارج جز بواسطه مظاهر بظهور نمی رسد و از قوت تفصیل غرایبه
پس بظاهر التجا او بمظاهر بود بنفس او و قبیله و باطن بحضرت حق سبحانه و هرکه بباطن متوجه
استمداد او از حضرت اسمی از اسما الهی شود و بظاهر قصد ان مظهر کند که خاصیت آن اسم
و ازقوة بفعل آورد و بی توقف بمراد رسد و الله الموفق الملهم چون سرقدر ملهم ابدال
شود   از جمله فیل و قال پامال شود   هم مفتی شرع را جگر خون کرد و هم خواجه عقل را زبان
لال شود فص حکمة قدریة فی کلمة عزیریة القضاء عبارت عن الحکم الکلی الالهی فی اعیان
الموجودات علی ما هی علیه من الاحوال الجاریة من الازل الی الابد و القدر هو تفصیل ذلک

الحكم بايجادها في اوقاتها وازمانها التي يقتضي الاشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية
فتعليق كل حال من احوال الاعيان بزمان معين وسبب معين عبارت عن القدر وسر القدر
انه لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان تظهر في الوجود ذاتا وصفة وفعلا الا بقدر خصوصية
قابليته واستعداده الذاتي وسر سر القدر ان هذه الاعيان الثابتة ليست امورا خارجة
عن الحق وقد علمها ازلا وتعينت في علمه على ما هي عليه بل هي نسب وشئون ذاتية فلا يمكن ان
يتغير عن حقايقها فانها حقايق وذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير
والتبديل والمزيد والنقصان فبهذا اعلم ان الحق سبحانه لا يعين من نفسه شيئا
اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد وامره الواحد عبارة
عن تاثيره الذاتي الواحد الى بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة
به والمظهرة اياه متعددا ومتنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها الغير
المجعولة المتعينة في علم الازل فكان من مقتضى حقيقة عزير واحكام لوازمها انبعاث عزيمة
منه نحو معرفة سر القدر وانتشار فكره في القرية الخربة بصورة استبعاد اعادتها على ما كانت
عليه فاظهر الله له بواسطة فكره واستبعاده الواقعا من صور الاعادة والواقعا من
احكام القدرة مثل ذلك نسب رضي الله عنه الحكمة القدرية الى الكلمة العزيرية لعدا الحجة
البالغة التامة القوية على خلقه فيما يعطيهم ويحكم به عليهم من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لا للخلق عليه كما قالت الجهلة البطلة الظلمة في حكمهم على الله سبحانه انه قدر على
الكافر والجاهل والعاصي الكفر والمعصية والجهل ثم يواخذهم عليها بما ليس في وسعهم و
سعهم لانهم اي الخلق هم المعلومون له وهو العالم بهم والمعلوم كائنا ما كان يعطي
العالم به كائنا من كان اي الجملة بحيث يدرك هو عليه في نفسه اي في حد ذاته من الا
حوال الجارية عليه من الازل الى الابد واستعداداته وهو اي ذلك هو العلم ولا اثر
للعلم في المعلوم بان يحدث فيه ما لا يكون له في حد ذاته بل هو تابع للمعلوم تابع له
فلا حكم من العالم على المعلوم الا به اي بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلي
والجزئي فما قدر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه بل ما اقتضاه

اعيانهم وطلبهم بلسان استعداداتهم ان يجعلهم كافرا وعاصيا كما يطلب عين الكلب
صورة الكلبية والحكم عليه بالنجاسة العينية وهذا هو عين سر القدر فان قلت الاعيان
ليست مجعولة كما مر غير مرة بل هي صور علمية للاسماء الالهية التي لا تاخر لها عن الحق سبحانه
لا بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا مبدلة قلت المراد بالاضافة التاخر
بحسب الذات لا غير اعلم ان كل رسول نبي من غير عكس كلي فالرسالة خصوص مرتبة
في النبوة وكل نبي ولي من غير عكس كلي فالنبوة خصوص مرتبة في الولاية فكل رسول
ولي كما انه نبي فالرسل صلوات الله عليهم اعلى مرتبة من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث
الولاية والنبوة والرسالة ثم الانبياء لجمعهم بين المرتبتين ولايتهم اعلى من نبوتهم ونبوة
اعلى من رسالتهم لان في ولايتهم جهة حقيتهم لفنائهم فيه ونبوتهم جهة ملكيتهم اذ بها يحصل
المناسبة لعالم الملائكة فياخذون الوحي منهم ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم
الانساني والى هذا اشار الشيخ بقوله مقام النبوة في برزخ دون الولي وفوق الرسل
النبوة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة نبي آنكس باشد كه فرستاده شود
بخلق از براي هدايت وارشاد ايشان بكمالي كه مقدرست بحسب استعداد اعيان
ايشان را ونبي فعيل است بمعني فاعل از نبا كه عبارتست از خبر يعني مخبر از حق تعالى
وذات واسما وصفات او هر بنده كه او را بمعني مفعول يعني او را حق تعالى خبر
كرده است از امور مذكوره ورسول آن نبي را گويند كه مامور بود بوضع شريعتي
كه پيش از و موضوع بوده وولايت ماخوذ است از ولي كه قربست وآن منقسم ميشود
بدو قسم عامه وخاصه ولايت عامه شامل باشد جميع مومنان را بحسب مراتب ايشان
و ولايت خاصه شامل نباشد الا واصلان را از سالكان پس آن عبارت باشد از
فاني شدن بنده در حق بان معني كه افعال خود را افعال حق وصفات خود در
صفات حق وذات خود در ذات حق فاني بايد مصرع تا هيچ نماند
وباقي همه اوست فالولي هو الفاني في الله سبحانه والباقي به والظاهر باسمائه
وصفاته وولايت باطن نبوتست يعني از راه ولايت كه باطن اوست از حق عطا و فيض

می‌ستانند و از راه نبوت که ظاهر ولیست تجلی افاضه میکند و میرساند و آنچه منقولست
از بعضی اولیاء الله که ولایت از نبوت فاضلترست مراد او آنست که جهت ولایت نبی از جهت
نبوت او فاضلترست نه آنکه ولایت ولی تابع فاضلترست از نبوت نبی متبوع قال الشیخ
رض فاذا سمعت احدا من اهل الله او ینقل الیک عنه انه قال الولایة اعلی من النبوة فلیس
یرید ذلک القائل الا ما ذکرناه وهو ان ولایة النبی اعلی من نبوته والقول ان الولایة فوق
النبی والرسول فانه یعنی بذلک فی شخص واحد وهو ان الرسول من حیث انه نبی اورسول لا ان
الولی التابع اعلی منه فص حکمة نبویة فی کلمة عیسویة انما خصت الحکمة النبویة بالکلمة العیسویة
وان کانت جمیع هذه الحکم نبویة لان نبوته فطریة غالبة علی حاله وقد انبأ عن الله فی بطن
امه بقوله لا تحزنی قد جعل ربک تحتک سریا وفی المهد بقوله انی عبد الله آتانی الکتاب وجعلنی نبیا
ایا وقت بعثه وهو الاربعون من سنه لقوله عم ما بعث نبی الا بعد الاربعین وقیل
انها لیست مهموزة من النبأ بل ناقصة من نبا ینبو نبوا بمعنی ارتفع لارتفاع مقامه من
انباء البشر وبقوله تعالی بل رفعه الله وبختم الولایة علیه من خصائص الروح الذی هو نفخ الالهی
من صفاته الذاتیة الحیوة انه ما یمر علی شیء من القوابل ولم یباشره بصورة المثالیة الا
حی ذلک الشیء بتلک الحیوة وظهر فیه خاصیة الحیوة واثارها بحسب تلک القوة والی اواخر ما
ذلک الشیء الذی مر علیه الروح وباشره وسرت فیه الحیوة یکون تصرفه ای تصرف
الروح ثابتة بحسب مزاجه ای مزاج ذلک الشیء واستعداده لا بحسب الروح نفسه فالروح امر
قدسی لیس له حسب معین وحیثیة مخصوصة فاذا کان ذلک الشیء ذا مزاج معتدل
قابل للحیوة ظهر فیه الحس والحرکة وجمیع خواص الحیوة بحسب المزاج المخصوص وان لم یکن
ظهر فیه اثر من الحیوة بحسب صورته کالخوار لصورت المستقر علی ما یجیء ارواح مظاهر اسم ربانی
الله زیرا که حق سبحانه بدان ارواح تربیت میکند مظاهر نفس را واول صفتی که بحسب
وجود لازم ارواح است حیوتست ان اصل جمیع صفات وجودیه است ولهذا الحی
امام ائمه سبعه گشت بدان سبب که علم وارادت وقدرت وغیرها من الصفات مشروط
الوجود نیست مگر بعد از حیوة وهر چیزی را روحی هست خاص که فایضست بروی از ارض

واورا حیاتی خاصه مناسب او که ظاهر میشود در وی آن حیوت ولوازم او من
العلم والقدرة والارادة وغیرها بحسب مزاج آن چیز پس اگر مزاج او قریب باعتدال
باشد چون انسان ظاهر میشود در وی جمیع خواص یا اکثر آن واگر بعید باشد از اعتدال
خاصیت حیوة ولوازمش در وی مختفی میگردد چون جماد ومعدن الا تری ان النفخ الالهی
ای الروح الالهی المنفوخ فی الاجسام المسواة النفخ الروح فیها مع نزاهته خواص من تلک الا
جسام وعلو حضرته فی حدوثه عن النقیصة لصفاتها الروح فیها مع نزاهته کیف یکون
تصرفه ای تصرف الروح فی جسم المنفوخ فیه او فیما عداه بوسط بقدر استعداد الجسم المنفوخ
فیه وقابلیته لا بحسب الروح فی نفسه الا تری ان السامری لما عرف تاثیر الارواح فیما مر
علیه وباشره کیف قبض قبضة من اثر الرسول یعنی الروح الامین الذی هو جبرئیل
حین ظهر متمثلا علی البراق وکان البراق ایضا روحا متمثلا فاثر ذلک فی التراب
مر علیه سرت الحیوة فیه لمعرفة السامری ذلک بنور باطنه وقوت استعداده فقبض قبضة
من اثرها فنبذها علی صورة العجل المتخذة من حلی القوم فخار العجل بعد ما حیی فذلک لما طرأ
بسبب استعداد المزاج التابع لصورة العجل فلو کان صورة حیوان آخر لنبت الیها اسم
الصوت الذی تسلک الصورة کالرغاء للابل والثواج للکبش والیعار للشاة وغیر
ذلک جبرئیل عم نزدیک ارباب عرفان عبارت از روحی است که مسلط است بر
سموات سبع وما فیهما من العناصر والموالید ومحل سلطنت او سدرة المنتهی است وهو
روحی از ارواح که در مرتبه از مراتب عالیه واقع است در ماتحت جو از مراتب سافله
موثر میباشد پس ارواح باقی سموات که تحت سابع واقع اند اعوان واتباع جبرئیل
باشند واما روح فلک قمر که پیش فلاسفه مسمی است بعقل فعال عند ارباب التحقیق
مسمی باسمعیل است نه بعقل کما زعمت الفلاسفة وای اسمعیل ملکی است مسلط
بر عالم کون وفساد واز اعوان واتباع جبرئیل عم ولیس له حکم فیما فوق فلک القمر
کما لا حکم لجبرئیل فیما فوق السدرة والله تعالی اعلم فص حکمة رحمانیة فی کلمة
سلیمانیة انما خص الکلمة السلیمانیة بالحکمة الرحمانیة لعموم حکمها فانه لما ان الاسم

الرحمن شمول حكمه على الموجودات كلها كذلك للكلمة السليمانية احاطة سلطنة وتصرف
في العالم كله فسخر له الله العالم الاعلى والاسفل فاما تسخيره له العالم السفلي فواضح بتحكمه في
الجن والانس والوحش والطير وساير الحيوانات البرية والبحرية والتعدي حكمه الى العناصر
فسخر له الريح تجري بامره وسخر له الماء مخصوص لمرتبة الشياطين النارية وهذا من اعظم
التسخيرات لما فيه من الجمع بين ما من النار مع الماء ومع ما من الماء مع تضاد طبايعهما
وكذلك يد سبحانه وتعالى بقوله ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون
ذلك فاجرى ان كل ما كانوا يعملون له فهو دون غوصهم لما ذكرت من صعوبة الجمع بين
الاضداد وسخرت له الارض بتبوء منها حيث شاء واما التسخير الذي في العالم العلوي فواضح
ايضا عند المستبصرين فان كل ما تيسر له عليه السلام في هذا العالم فانه من اثار تسخير الله له
ذلك العالم وتعلية اياه واسباب التصرفات فانهم لما كانت بلقيس حال تصد لراي سليمان
عزم بالالتقاء والايمان به من حيث لا تشعر هي بذلك اي بكونها له وذلك لمناسبته فطرية
ومجانسة ذاتية وتوفيق التي قالت لقومها ظاهرة بالقوة اي بقوة الهمة والتصرف
بها فيهم ليتبعوا والله في حق كتاب سليمان حين القاه الهدهد اليها وارتهم اياه انه
كتاب كريم حيث قالت انه القي الي كتاب كريم اي مكرم عليها معظم عندها اذ اتى
هذا الكتاب الكريم من سليمان هذا ابان المرسل الكتاب او اشارت الى عنوانه وانه
اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم الا تعلوا علي واتوني مسلمين فتكريم بلقيس
تعظيمها الكتاب سليمان لعناية ازلية ومناسبة جبلية لا لما قال بعض اهل
الظاهر من المفسرين من ان السبب فيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله فانه انما قدم
اسمه على اسم الله وقاية له ان يقع عليه الحرق وانه ان وقع الحرق يكون على اسمه
لا على اسم الله وان اسمه فكمال مهابته في قلوب البرية مانع لهم عن الحرق اما اولا
فلان قوله تعالى انه من سليمان ليس من مضمون الكتاب كما سبق اليه الاشارة واما
ثانيا فلان بلقيس لو كانت مريدة للحرق وما كانت موفقة لاكرام الكتاب لم يكن تقديم
اسمه حاميا له من الحرق ولا مانعا بل كانت تقرا الكتاب وتعرف مضمونه كي فتعل

كبيري ثم كانت تحرقه ولم يكن موفقة چون بلقيس نامه سليمان را بگرفت و بر مضمون
آن اطلاع يافت و سابقه عنايت ازلي و رابطه مناسبت جبلي در حركت آمده بحسب باطن
ايمان آورد و انقياد نمود و مضمون آنرا بر اتباع و اشياع خويش عرضه فرمود و تابع
گرايا او در آن جهت مناسبت مشاركتي باشد بر قبول آن اقبال نمايد چه مايه ايمان
با انبيا و رسل عليهم السلام از مناسبت و جنسيت است نه مشاهده معجزات و مطالعه
خارق عادات مثنوي موجب ايمان نباشد معجزات بوي جنسيت كند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمنست بوي جنسيت سوي دل بردنست و لهذا چو كسري را چون
ازان مناسبت و جنسيت اثري نبود و از عنايت ازلي و سعادت اصلي چيزي نه
بر قبول نامه حضرت رسالت صلعم اقبال نمود و بعد الاطلاع بر مضمون آن قاعده عناد
و استكبار پيشه كرد و تحريق و تمزيق آن نامه همايون گستاخي و بي ادبي پيش آورد مثنوي
چون خدا خواهد كه پرده كس درد ميلش اندر طعنه پاكان برد وما اظهر اصف وزير سليمان
عزم بالقوة وجميعه الهمة على الاتيان بالعرش اي عرش بلقيس من سبا قبل ارتداد
طرف الناظر اليه دون سليمان مع كونه على اقوى واقدر منه الا ليعلم اصف الجن الذي
ادعى عفريت منهم اتيانا به قبل قيام القايم من مقامه غيرة منه على سليمان وملكه
ان شرف سليمان عظيم اذا كان لمن هو حسنة من حسناته وواحد من خاصته هذا الاقتدار
العظيم التصرف القوي فكيف كان الحال لو تصرف هو بنفسه اعلم ان اصف بن برخيا
فمن علومه كان مؤيدا من عند الله متعاليا من عالم القدرة باذن الله وبانه اعطاه
الله التصرف في عالم الكون والفساد وما بهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بخلع
صورته من مادته في سبا وايجاده عند سليمان فان النقل بالحركة اسرع من ارتداد
طرف الناظر اليه محال في النقل زماني وحركة البصر نحو المبصر وعند آنية لوقوع الابصار
مع فتح البصر في وقت واحد فاذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان
الى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه لقوله تعالى فلما راه مستقرا عنده
فلم يبق الا انه كان بالتصرف الالهي من عالم الامر والقدرة فكان وقت حول الطرف اياه لكن

قبل ان يرتد اليك طرفك حين وقت انعدام العرش في سبا وايجاده عند سليمان عم
وهذا التصرف اعلى مراتب التصرف الذي خص الله به من شاء من عباده واقدره عليه
وما كان ذلك الا كرامة لسليمان عم حيث وهب الله سبحانه لبعض اصحابه واحد خاصة
هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالتجديد فان الفيض الوجودي والنفس الرحماني في الم
السريان والجريان في الاكوان كالماء الجاري في النهر فانه على الاتصال يتجدد على الدوام
فكذلك تعينات الوجود الحق في صور الاعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الا
الاتصال فقد يتخلع التعين الاول الوجودي عن بعض الاعيان في بعض المواضع ويتصل
الذي يعقبه في مواضع اخر وما ذلك الا لظهور العين العلمي في هذا الموضع واختفائه في الموضع الاول
مع بقاء كون العين في العلم وعالم الغيب ولما آصف كان عارفا بهذا المعنى مختارا من عند الله
مخصوصا منه بالتصرف في الوجود الكوني وقد اثر الله تعالى سليمان بالصحبة وآزره وقواه
بمعيته اكرامه له واتماما لنعمه عليه في تسخير الجن والانس والطير والوحش واعلاء لقدره واعطاء
لملكه تسلط الغير على آصف وقارعا سليمان وملكه الذي اتاه من ان يتوهم الجن ان تصرفهم
الذي اعطاهم الله تعالى اعلى واتم من تصرف سليمان وذويه فاعلمهم ان الملك والتصرف
الذي اعطى لبعض اصحابه من خوارق العادات اعلى واتم من الذي خص الجن به من
الاعمال الشاقة والخارجة عن قوة البشر والخارقة للعادة بحسب الفكر والنظر واعلم ان
الجن ارواح قوية متجسدة في اجسام لطيفة تغلب عليها الجواهر الناري والهوائي كما غلب
علينا الجواهر الارضي والمائي وللطافة جواهر جسدهم وقوة ارواحهم اقدرهم الله على
التشكل باشكال مختلفة والتمكن من حركات سريعة واعمال يتجاوزه عن وسع البشر كا
لملائكة علوية والله اعلم   آصف بر آن جن كه گفت آتيك به قبل ان تقوم
من مقامك تفوق گرفت بسبب معاونت از تاثيرات فلكي وخواص طبايع
اشيا چه رجوع طرف خاطر آن عفريت از قيام قايم از مقامش پس آصف در عمل
اتم بود از آن جن زيرا كه تصرف كرد در عين عرش باعدام وايجاد در آن واحد پس
اعدام كرد در موضعش وايجاد كرد نزد سليمان از آن كه قول كاملان مثل قول حقيقت
… بل مثله

سبحانه تعالى با چيزى كه وجود او مطلوب باشد پس چون كامل كن گويد همان زمان آن
چيز موجود شود وليكن باذن حق سبحانه عين جوارح وعين قواى جسمانى وروحانى او
شده است وبسبب اين نسبت آن كامل وزير سليمان عم بود رباعى هر صحبت عارفان
كامل مگزين چرخ جانب هر كان مقبل منشين شد هيزم تير نور از هيبت نار
شد زنده غذا چو گشت باز زنده قرين   وسليمان قطب وقت خود بود در عالم
وخوارق عادات از اقطاب وخلفا كم صادر ميشود بلكه از وزرا ونايبان
ايشان واقع ميشود زيرا كه اقطاب قايم بعبوديت تامه ومتصف بفقر كلى اند تصرف
نميكنند از براى خود در چيزى ولما قالت بلقيس في جواب السوال عن عرشها حيث قيل
لها اهكذا عرشك كانه هو اي كالعرش المشار اليه هو العرش الذي خلفته في
سبا فغيره اي فيما قالت بلقيس عثور واطلاع منها على علمها اي على كونها عالمة بتجديد
الخلق بالامثال في كل زمان بل في كل آن فاتت بلقيس بكاف التشبيه لا يكون الا
بين المتغايرين وصدقت فيما قالت لما ذكرنا من تجديد الخلق بالامثال فان مثل
الشي لا يكون عينه من حيث التعين وهو هو من حيث الحقيقة واراها اي سليمان
بلقيس صرح القوارير مجرى كانه لجة اي ماء فكشفت عن ساقيها لئلا يصيب الماء ثوبها
وما كان لجة في نفس الامر كما ان العرش المرئي الموجود عند سليمان ليس عين العرش
الذي خلفته في سبا من حيث الصورة فانه قد انخلع عن الصورة الاولى ولبس
بصورة الاخرى ولكن الجوهر الذي تعاقبت عليه الصورتان واحد والصورتان مثلان
متماثلان فنبهها بذلك على ان حال عرشها كحال الصرح في كون كل منهما مماثلا بها الاخر
اما العرش فلانه انعدم واما وجده الموجد مماثلا للعدم واما الصرح فلانه من غاية
لطفه وصفائه صار شبيها بالماء الصافي مماثلا له وهو غيره فنبهها بالفعل على انها صدقت
في قولها كانه هو فانه ليس عينه بل مثله وهذا غاية الانصاف من سليمان عم فانه صوبها
في قولها كانه هو وهذا التنبيه الفعلي كالتنبيه القولي الذي في سواله اهكذا عرشك حيث لم يقل
اهذا عرشك فافهم وهذا اي تجديد الخلق مع الانات ليس مخصوصا بعرش بلقيس بل هو سارية

العالم كله علوه وسفله فان العالم بمجموعه متغير ابداً وكل متغير يتبدل تعينه مع الانات
فيوجد في كل ان متعين غير المتعين الذي هو في الان الاخر مع ان العين الواحدة التي
تطرأ عليها هذه التغيرات بحالها فالعين الواحدة في حقيقته الحق المتعينة بالتعين الاول
اللازم لعلمه بذاته وهي الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور المسماة عالما وجميع الصور
اعراض طارية متبدلة في كل آن والمحجوبون لا يعرفون ذلك فهم في لبس من خلق جديد
والدائم في الكل واما اهل الكشف فانهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يتكرر التجلي
فان ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء في كل آن يحصل البقاء والفناء فالتجلي غير مكرر
يرون ايضا ان كل تجلي يعطي خلقا جديداً ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي الموجب
للفناء والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر الموجب للبقاء وبالخلق الجديد ولما كان هذا الخلق من
جنس ما كان اولا التبس على المحجوبين ولم يشعروا بالتجدد وذهاب ما كان حاصلا بالفناء
في الحق لان كل تجلي يعطي خلقا جديداً ويفني في الوجود الحقيقي ما كان حاصلا ويظهر هذا
المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانه في كل آن يدخل منهما شيء في
تلك النارية ويتصف بالصفة النورية ثم يذهب تلك الصورة بصيرورة هواء هكذا شأن
العالم باسره فانه يستمد دائما من الخزاين الالهية فيفيض منها ويرجع اليها والله اعلم
بالحقايق اعلم ان امداد الحق وتجلياته واصل الى العالم في كل نفس وفي التحقيق
الاتم ليس الا تجلي واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعينات فيلحقه
لذلك التعدد والنعوت المختلفة والاسماء والصفات لا ان الامر في نفسه متعدد
او وروده طار ومتجدد وانما التقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات يوهم التجدد
والطريان والتعين والتغير ونحو ذلك كالحال في التعدد والا فالامر اجل من ان ينحصر في
اطلاق او تعين او اسم او صفة او نقصان او مزيد وهذا التجلي الاحدي المشار اليه ليس
غير النور الوجودي ولا يصل من الحق الى الممكنات بعد الاتصاف بالوجود وقبله وغير ذلك
وما سواه فانما هو من احكام الممكنات وآثارها متصل من بعضها بالبعض حالا لظهور بالتجلي
التجلي الوجود الواحد الى المذكور ولما لم يكن الوجود ذاتيا لسوى الحق بل مستفاد من تجليه

افتقر العالم

افتقر العالم في بقائه الى الامداد الوجودي الاحدي مع الانات دون فترة ولا
انقطاع اذ لو انقطع الامداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة فان الحكم العدمي
امر لازم للممكن والوجود عارض له من موجده از لفاد فرمان قهرمان وحدت حقيقت
كه در محل ظهور آثار اسم بزرگوار الظاهر هيچ چيز را بهره از ثبات و قرار اصلا نيست
حتى زمان متعارف موهوم الاتصال كه معنى بقا بي ملاحظه آن متصور نمي تواند كرد و
وارد فايق الطاف آنكه جلايل نعم نامتناهي وارد بران در اكمل كتب وافضل رسل
عليه وعليهم السلام رالصدق فرموده اند هدايت وراه نمائي خلايق را مخلوقات لكلمات
الله موءدي شده وحال آنكه كلمات را در نسخه جامعه مطابق وفي الفكر افلا يبصرون
عدم ثبات واستقرار جهان ظاهرست كه داعيه را در ان مكث و غدغه و تشكيك ما
نيست الا مانع از اطلاع بر ان لطايف و انديشه در ان حال طالب صادق دريابد كه
مالك ملك بقا جز واحد قهار نيست هر شئ آن كه غير او وادي او ويار نيست او بنشت
كه لور ظهور شش منحا بد اين و آن والحي بيند ازين عالم مجز پندار نيست انكه و
بود و باشد برتر از ادراك ماست انكه پيش ميشمارد نيستي الصار نيست وچنين
نجب فرموده الكل يعمل علت كلمة از نيست ولكن اينك حقيقي حضرت صانع سبحان ازي
در مصنوعات ظهور مي يابد كه برتو شعور اهل تميز از صغار و كبار بران مي نمايد اكثر مردم
مدركات بحواس را بر يك تره مي يابند موجود ميدانند بوجودي كه در بدو حدوث يافته
ومستمر مانده و در واقع استمرار نيست ان مدركات كه مراتب از قبيل اعراض تواند بود
از وصول رحمت ايجادي بود كه لحظه فلحظه بهر يك رسد وا شارت بان نيست الوصل
لا يبقى زمانين كه شيخ اشعري رحمة الله ورضوانه عليه بر لوح بيان لطايف نگاشته
تا من صفات بعضه الهيه داشته و بعض امور معقول كه براي رويت جوهر عابد و كمالش
بر يك و تيره مدتها يابداي عابند و يابند كه از دو بيوميت حقوميت آفريننده و پرورنده
او بايد شناخت وجوه را العلط عابد انداخت حادث ممكن كه نباشد بخود
فيض وجودش متعاقبت رسد بيخزا نرسد بالعقاب ره نبرد منتج مرالسحاب

کو بنگر روشنی مستنیر کو رمض چون شده تا لیش بوبر تا بیش بران نوران
آن رسد بهره زهستی بیمان سان رسد انجه نماید چون بنابد وران ننهو بود
نسبت هستی بان وآنکه بخود هست بود لایزال برتر از اندیشه وهم وخیال
عقل ورین وایره رکشریعت جایز ازین معوکه بر کشریعت والملک الذی
لاینبغی لاحد من بعده ای من سلیمان عم کما ساله عن ربه بقوله رب اغفر لی
وهب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی هو الظهور فی عالم الشهادة بالمجموع ای
بجموع الاملاک المتعلقه بالعالم علی طریق التصرف فیه ای فی العالم لا الظهور ببعضها
فانه عم قد شورک فی کل جزء جزء من الملک الذی اعطاه الله ولا الاقتدار والتمکن
من مجموع ما من غیر ظهور به فان الاقطاب والکمل متحققون بهذا المقام قبله وبعده
ولکن لایظهرون به الا تری ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کیف مکنه الله سبحانه
تمکین قهر من العفریت الذی جاء باللیل لیصل به فهم باخذه وربطه بساریة من سواری
المسجد حتی یصبح فیلعب به ولدان المدینة فذکر صلعم دعوة سلیمان عم فرده الله
ای العفریت خاسیا من الظفر علیه فلم یظهر صلعم بما اقدره الله علیه وظهر بالملک سلیمان
عم ابو هریره رضی الله عنه روایت میکند از رسول صلی الله علیه وسلم که گفت دوشینه
عفریتی میخواست که قطع صلوة من کند حق او بندسبحانه مرا قادر کرد وانیه برکرفتی
آن ومیخواستم که او را بگیرم وبرستونی از ستونهای مسجد بربندم تا کودکان مدینه
وبهمه ستی در وی نظر کنند پس یاد آوردم دعوت برادرم سلیمان را که گفته بود
رب اغفر لی وهب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی وان عفریت را ذلیل ظفر برمراد
نومید وحسرت زده کرد انستم چون رسول صلعم خبر داد که حق تعالی مرا بر اخذ او
قادر کرد دانستیم دریافتیم که موهبت التصرف از حق یافت بعد از ان بتذکیر حق سبحانه
بذکر دعوت سلیمان کرد وطریق ادب مرعی داشت پس معلوم شد که مختص است
سلیمان عم ظهور است بملک موهوب ایشان عموم حل این نه تمکین واقتدار
او بران مثنوی سلیمان ولد قدس سره هر نبی وولی برهمه معجزات وکرامات

ای العود الی المسجد [illegible]

ودکتا ... العوعات ان السدلی اجابه سلیمان عم ... [illegible]

قادر بود بحسب اقتضای هر دوری یکی شق قمر کرد ویکی مرده زنده وبهمین الی ما لانهایة
چنانکه طبیب بر کجوری را دوا دهی ودیگر کنه لا نقش بخش نه از آنست که همان قدر
میداند ما داران محل این می باید نظران بسیار است چون انبیا واولیا علیهم
السلام مظهر والت حق اند هرچه الت کند در حقیقت صانع کرده باشد بحکم
قلم در دست تو بنده مختار زینت اختیار در دست کاتب است پس چون از صور
انسان معجزات وکرامات حق سبحانه مینماید چون توان گفتن که حق بر بعضی
قادر است وبر بعضی قادر نیست این سخن واین اندیشه فی الحقیقه کفر باشد
مرولی جمله کرامت داشت گرچه هر یک یک دو زان افراشت هر یکی را هزار چندان
بود اندیا گرچه بهر خلق نمود وانبیا گر زنده تا آدم مثل موسی وعیسی مریم معجز هر یکی گر
کون بود هر یکی سوی حق رهی بنمود هر یکی بود بر همه قادر گرچه جمله رنگ شد ظاهر
قدرت ومعجزات ان حق خواست یا بود عجز ان طرف که خداست انبیا الت
اند وحق نگار همه اختیار داد ومختار است گرچه از لوله هاشو پیدا بود ز لوله دوان
بود واصل اب لوله مدان اصل ان اب باشد از دریا گرچه از لوله ها شود پیدا
نی بجو لوله دست قدرت حق ایت در سبب ملک در ز اسباب تسخیر الریاح
الذی اختص سلیمان وفضل به علی غیره وجعله الله من الملک الذی لاینبغی لاحد من
بعده هو تسخیر الارواح الناریة التی تکون لنوع الجن فکما قال تعالی خلق الجان من
مارج من نار لانها ای الارواح الناریة ارواح متصرفة فی ریاح هی کالابدان لها قال
الشیخ رضی الله عنه التسخیر من حیث هو تسخیر لیس ما یختص سلیمان فان الله یقول
فی حقنا کلنا من غیر تخصیص باحد منا وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منه
وقد ذکر تسخیر الریاح والنجوم وغیر ذلک لکن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص
سلیمان ان عقلت الا بالامر من غیر جمعیة ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلک لانا
نعلم ان اجرام العالم ینفعل لهم النفوس اذا اقیمت فی مقام الجمعیة وقد عاینا ذلک فی
هذا الطریق فکان من سلیمان مجرد التلفظ بالامر لمن اراد تسخیره من غیر همة ولا جمعیة

بره رضي الله عنه ان التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد امره لا بالهمة والجمعية ولا تسليط
الوهم ولا باقسام العظام والاسماء الكرام والظاهر انه كان له اولا باسماء الله و
الكلمات التامات والاقسام ثم نمى حتى بلغ الغاية والنهاية في الخلائق واطاعه
الجن والانس والطير والوحش وغيرها بمجرد الامر والتلفظ بما يريد منها من غير جمعية ولا
تسليط وهم وهمة وعطاء من الله وهبة وكان امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون ويحتمل ان يكون ذلك اختصاصا له من الله بذلك ابتداء لقوله تعالى بغير حساب
حيث قال سبحانه هذا عطاؤنا فامنن اي اعط وامسك بغير حساب معناه لست يا سليمان
محاسبا في الاخرة عليها اي على ما اعطاك الله تعالى من الملك والمال وتسخير الرياح وغير
ذلك وفي بعض النسخ ليست على صيغة الغيبة اي ليست تلك الامور محاسبا عليها
في الاخرة قال رضي الله عنه علمنا من ذوق هذا الطريق ان رسول عليه السلام
كان على امر ربه والطلب اذا وقع عن الامر الالهي كان على الطالب الاجر التام
على طلبه لكونه مطيعا لربه في ذلك ممتثلا لامره والباري تعالى ان شاء قضى
حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال
امره فيما سال ربه فيه فلو سال ذلك من نفسه من غير امر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا
سار في جميع ما يسال عنه والله اعلم فص حكمة وجودية في كلمة داودية انما خصت
الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لان الوجود انما تم بالخلافة الالهية في الصور الانسانية
واول من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان ادم عليه السلام واول من كمل فيه الخلافة بالتسخير
حيث سخر الله له الجبال والطير في ترجيع التسبيح معه كما قال تعالى انا سخرنا الجبال معه
يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب وجمع الله فيه بين الملك والحكمة
والنبوة في قوله تعالى وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وخاطبه بالا
ستخلاف ظاهرا صريحا [illegible] ولما كان التصرف في الملك بالتسخير امرا عظيما
لم يتم عليه بانفراده وهبه سليمان وشركه في ذلك كما قال الله تعالى ولقد اتينا داود
وسليمان علما وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وقال تع

ففهمنا

ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان تتمة الكمال في الخلافة بما خصه الله به
من كمال التصرف في العموم فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور وهذا هو السر في اقتران
الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية وتقديم السليمانية على الداودية للمزية الظاهرة
له بخصوصيته فان داود عليه السلام كان مظهر كليات الاحكام الاسمائية والصفات الربانية
والاثار الروحانية والقوى الطبيعية ومجتمعها فاستحق بظهور مقام الخلافة واحكامها
احكامها واحكام الحكمة وفصل الخطاب وورثه سليمان في الجمع وزاد في
التفصيل القطعي والحكم الظاهر الجلي والتسخير العام الكلي العلي فما ظهر في الوجود واحد
من الناس اعظم ملكا ولا اعم حكما منه ولا يظهر بعده لانه لما بلغ ظهوره ما قدر الله ظهوره
من اسرار الربوبية والامور التي سبق ذكرها المضافة الى الحق والى الكون من حضرة
العلم الى اقصى درجات الظهور المعلومة عند الله وقع الرجوع بما جاءت وحدث
هذه الامور بعد كمال ظهورها راجعة من حضرة الظهور الى حضرة البطون بحكم
التدريج الواقع في رجعتها بروزها من حضرة البطون الى حضرة الظهور كما علم
ان الظهور من بطون او بطون من ظهور فما نقص من الباطن اخذه الظاهر وبالعكس
اعلم ان النبوة والرسالة يكونان بالاختصاص الالهي وليستا بكسبيتين ولا جزاء عن
عمل وثوابا من سابقة خدمة وطاعة يكونان يستحق عنهما ولا شكرا او عبادة متوقعة
منهم عليهما واذا كانتا كذلك فلا يحصلان لاحد بتعمل وكسب عمل كما توهم القائلون
من اهل النظر الفكري بانهما يحصلان لمن كمل عمله وعلمه فان النبوة عندهم عبارة
عن كمال العلم والعمل فمن كمل علومه واعماله فهو نبي في زعمهم وهذا باطل والا لكان
كل من كامل علمه وعمله رسولا يبعث يوحى اليه وينزل عليه الملك بالوحي والتشريع
انهما ليستا الا من اختصاص الهي ومن لوازمهما كمال العلم والعمل فلا يتوقف تحققهما
على لوازمهما فان تحقق وجود اللازم انما هو بتحقق وجود الملزوم لا بالعكس وهذا ظاهر
ولما كانتا من اختصاص الهي لم يطلب منهم عليهما جزاء ولا شكورا او ان وقع الشكر
منهم وايمانا وانو بالاعمال الصالحات في مقابلتهما فليس ذلك مطلوبا بالقصد الاول

قبر عبد السلام محي الوجود
مرحوم الاسفر قلندر
حكم البره منه

من الاختصاص ولا هم مطالبون به لكن عوضا عنها چون مرتبه نبوت ومنصب رسالت
اختصاصیست الهی وموهبتیست از مواهب نامتناهی نه جزای مترتب بر عمل سابق
ونه عطایی منبعث از توقع شکر وعبادتی لاحق وهمچنین اکثر عطایایی که متفرعست
بران خالصیست از محض فضل واحسان وکمال رحمت وامتنان شیخ رضی الله عنه
درین حکمت ببعضی ازانها که نسبت بداود وعم بوصول رسیده است وبحصول
انجامیده اشارت می فرماید ومیگوید وهب الله سبحانه لداود وفضلا ای عطاء وجه
الفضل والامتنان معرفة متعلقة بذاته وصفاته وافعاله معرفة لا تعقب عملا من
انواع العبادات واصناف الطاعات فلو اقتضاها ای تلك المعرفة عمله عليه السلام
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا يعلم لكانت
تلك المعرفة جزاء لا هبة وعطاء وقد سبق ان النبوة والرسالة اختصاص من الله
لا مدخل فيهما للكسب والتعمل وكذلك اكثر ما ترتبت عليهما من المواهب والعطايا
وكذلك وهب الله سبحانه له ای لداود وسليمان عم ولم يكن نعمة في كمال
خلافة فقال تع ووهبنا لداود سليمان ونقى قوله تع ولقد آتينا داود منا فضلا
في محل التوقف حيث لم يصرح فيه بالهبة ولا بما يقابلها هل هذا العطاء المعبر عنه بالفضل
عطاء جزاء العمل فيكون فضلا على مثل العمل كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها او هو عطاء بمعنى الهبة غير مترتب على عمل ولا مطلوب منه جزاء لكن الظاهر
هو الثاني لانه تع ذكر انه اعطى داود فضلا ولم يذكر انه اعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه
جزاء على ذلك الفضل ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود كما قال تع اعملوا
آل داود شكرا لان النعمة على الاسلاف نعمة على الاخلاف فهو في حق داود عم
عطاء هبة وافضال وفي حق آله ليطلب لها معاوضة وقال تع بعد ما طلب من آل
داود الشكر بالعمل وقليل من عبادي الشكور فاورد الشكور بصيغة المبالغة
فان صيغة فعول هيهنا للمبالغة في فاعل ليعم ويشمل شكر التكليف الذي كلفهم
سبحانه به عباده وشكر التبرع الذي لم يكلفهم به لكنهم اتوا به تبرعا فان المبالغة

فان

بالشكر انما هو بالاتيان بقسميه كليهما فشكر التبرع ما يشير اليه قوله افلا اكون عبدا
شكورا قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث قام الليل كله حتى تورمت قدماه فقيل
له اتفعل فقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال صلى الله عليه وسلم ذلك
وشكر التكليف ما وقع به الامر التكليفي الالهي مثل قوله واشكروا الله وقوله تع واشكروا
نعمة الله وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة وبين الشكرين شكر التكليف
وشكر التبرع من التفاوت والتفاضل ما بين الشكورين الشكور المكلف والشكور
المتبرع فكما ان الشكور المتبرع افضل من الشكور المكلف فكذلك شكر التبرع
افضل من شكر التكليف وذلك ظاهر جلي لمن عقل وفهم الامور من الله لا من
نظرة العقل سوال اگر گوینده گوید که شخصی از عهده شکر تکلیفی بیرون نیاید وباداء
شکر اداء تبرعی قیام نماید ولا شك شاکر مکلف که از عهده شکر تکلیفی بیرون آمده باشد
ازان شاکر متبرع افضل خواهد بود پس حکم بافضلیت شاکر متبرع علی الاطلاق صحیح نباشد
جواب گوییم مادام که شاکر متبرع از عهده شکر تکلیفی کما ینبغی بیرون نیاید شکر
تبرعی ازوی صورت نبندد زیرا که شکر تبرعی از نوافل است وتکلیفی از فرایض
وهرگاه که اداء فرایض بروجه قصور ونقصان اقدام بر نافله متمم ومکمل آنست پس
حقیقة آن نافله از فریضه واقع شده باشد نه از نفل واین بعینه حکایت شیخ
رضی الله عنه در فتوحات میفرماید که نماز تهجد از نوافل است ووقتی از تهجد واقع
شود که متهجد اداء فریضه بروجه کمال کرده باشد والا آن تهجد متمم ومکمل فرایض او خواهد
بود ولیس حقیقتا آن از فرایض واقع شده باشد نه از نوافل وتهجد از نوافل است فافهم
وداود عم منصوص على خلافته من الله سبحانه في الحكم على الخليفة والتصرف فيهم كما خاطبه
قائلا يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق على صورة التفويض
مخاطبا اياه وامرا له بالحكم والامامة اي وكذلك هو عليه السلام منصوص على امامته
لان الامامة بالنسبة الى الخلافة كالولاية بالنسبة الى النبوة فكل خليفة امام من غير
عكس وغيره اي غير داود وكادم والخليل عليهما ليس كذلك منصوصا على خلافته وامامته

قد غفرت عصمته صلعم عليكل ذنب حكم بل ازل
اضافة الذنب اليه لا ادل الا كون
عن المخاطب والمراد امته
كما قيل ايا كي ادعوا واسمعي
يا جارة
حاشيه

مثلا اما الخليل ع م فلانه تعالى قال في حقه انى جاعلك للناس اماما ولم يقل خليفة وان
كنا نعلم ان الامامة ههنا خلافة ولكن ما هي مثلها لو ذكرها باخص اسمائها اعني الخلافة
واما داود عليه السلام فلانه وان نص على خلافته فليس مالنص مثل التنصيص على خلافة داود
ع م فانه تعالى قال للملائكة انى جاعل في الارض خليفة وما ذكر في قصته بعد ذلك ما يدل على انه
عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه والصالم يصرح سبحانه بحكمه في الناس فيجوز ان يكون
خلافته في الارض ان يخلف منهما من كان قبله لا انه نائب عن الله في خلقه بالحكم الا
لهي فيهم وان كان الامر في نفسه كذلك اذ ليس كلامنا الا في التنصيص عليه والتصريح به
وقال بعضهم قدس اسرارهم ان قوله تعالى انى جاعلك في الارض خليفة احتمالا في حق ادم
ع م من كونه اول الخلف وابا هم ولكن الاحتمال متناول غيره من اولاده وقرينة الحال
تدل على ان الاحتمال في حق داود ارجح لان ادم ما افسد ولا سفك الدماء ومحاجة الملائكة
مع الرب تع في جواب قوله انى جاعلك في الارض خليفة بقولهم اتجعل فيها من
يفسد فيها ويسفك الدماء مرجحة للاحتمال في حق داود ولانه سفك الدماء اعداء الله
من الكفرة كثيرا وقتل جالوت وافسد ملكه وجعل كما قال تعالى حكاية عن بلقيس اذا
الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون فظهر
من داود ع م هذا النوع من الفساد في الكفار الذي امر الله داود وداود اولي العزم
من خلفائه بافساد ملكهم وحالهم لانه عين اصلاح الملك الذي فصحت في حق داود عليه
السلام ما قالت الملائكة فالقائل ان يقول المراد على التعيين من قوله انى جاعل
في الارض خليفة هو داود عليه السلام وفي كتاب الفكوك قدس سره من افادة
ومن جملة ما رجحت به خلافة داود على خلافة ادم عليه السلام وان حظ ادم من الاسماء
على ما صرح به كان علمه بها واما داود عليه السلام فتحقق بها علما وعملا وحالا فاما علمه فلانه
لا يخفى على الالباء ان اعظم الشروط في التحقق بمرتبة الخلافة واولها واولاها هو العلم
واما تحققه من حيث العمل فاخبار النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اعبد اهل الارض واما
تحققه بها عينا بالايجاد حالا فكون الحق سبحانه قدر له تزويج تسعة وتسعين زوجة حرب

مثال

مثال للاسماء الحسنى والصفات فانه يعني ادم حين اعطي الخلافة لم يكن هناك من الناس من
يحكم عليه واما الجن فلم يكن الا ابليس الذي ابى ان يسجد له اولا وازله زوجته ولا بهما
لعدو زمانيا الخلافة داود وسليمان عليهما السلام فانه نفذ حكمهما في الجن والانس وغيرهما من
الموجودات فكانت الجن والشياطين محكومين لهما بانين بناء وغواص واخرين مقرنين
في الاصفاد فشتان بين الامرين ومن اعطي الخلافة العامة عن الله سبحانه فقد
اعطي التحكم والتصرف في العالم كله وداود عليه السلام من هذا القبيل فلذلك اعطي
التصرف في انواع الموجودات كما اشار اليه رضي الله عنه بقوله ترجيع الجبال وتر
ديدها اصواتها معه اي مع داود عليه السلام بالتسبيح بحيث كلما كان ترجيع التسبيح يوبي
بالموافقة اي بموافقة هذين النوعين والقيام بهما له والوجه في تخصيص هذين النوعين
بالموافقة والمتابعة هو انهما اشد انواع الاكوان ترفعا على الانسان وعلوا عليه اباء
لقبول الاذعان له لغلبة الشهادة والجلادة فيهما وبين ان كلا منهما يمنع الانقياد
وقبول التصرف اما الاول فلافراطهما في طرف الكثافة العاصية عن القبول واما
الثاني فلتفريطها في طرف الخفة وعدم استقراره بين يدي الفاعل عند التاثير
والقبول وبين ان الطرفين مع علوهما بابهما وعلوهما على الانسان اذا اوحلا في
الانقياد وموافقته لموافقة الانسان الذي هو مجالي اوسطها مما يقرب الى حد
الاعتدال الداعي لداود اولى واحرى ضرورة ان رفيقه نسبة الى الانسان
اوفى واظهر ولا يخفى على الواقف المستبصر ان تاويل الجبال والطير ههنا بالعظام
والقوى لا يوافق كمال خلافة داود عليه السلام والقيام الى رتبته وتسلطه عليها
ثم هذا المعنى وان كان له وجه في حده عند الكلام على الحكم الانفسية لكن لا يوافق
المقصود فانه في صدد شيخ الاكوان الافاقية له على ما هو من خصائص خلافته عليه السلام

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية قال الشيخ الكامل العارف مؤيد الدين الجندي
قدس سره وهو الشارح الاول لفصوص الحكم انما اضيفت الحكمة النفسية
الى الكلمة اليونسية لان النفس ابدا ينفسه الرحمانية عنه كربات التي اتت عليه من قبل

فوقه

واهله واولاده ومن جبلته كان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم فلولا
سبح واعترف واستغفر فنادى ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
فنفس الله عنه كربه ووهب اهله وسره قال تعالى فنجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين
وقال الشيخ الشارح رحمه وجدت لخط الشيخ المصنف رضي الله عنه مقيد الفتح الفاء
في نفس مصححا الشيخ به وكان عنده ما بسكون الفاء فيهما وقد خرج شيخنا الامام الا
كمل ابو المعالي صدر الدين محي الاسلام والمسلمين محمد بن اسحق ابي محمد في فك الختوم
له على انها حكمة نفسية والوجهان فيها موجهان قال الشيخ رضي الله عنه في فك الختوم
اعلم ان كل نبي وولي ما عدا الكمل منهم فانه مظهر حقيقة كلية من حقايق العالم والاسماء
الالهية الحقيقية بها واردا حيا الذين لهم الملاء الاعلى على اختلاف مراتبهم ونسبهم من العالم
العلوي واليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان ادم في السماء الاولى وعيسى
في الثانية ويوسف في الثالثة وادريس في الرابعة وهارون في الخامسة وموسى في السادسة
وابراهيم في السابعة صلوات الله عليهم اجمعين ومن المبين ان ارواحهم عن منحرة فليس المراد
من ذلك الا التنبيه على فعل نسبهم من حيث مراتبهم وعلومهم واحوالهم ومراتب مهم الى
تلك السماء التي كانت احوالهم فيها صورت احكامها اعني احكام المراتب والسموات
ومن هذا الباطن ما ذكره الاكابر من اهل الله في اصطلاحهم بالاتفاق بان من الاولياء
من هو على قلب جبرئيل ومنهم من هو على قلب ميكائيل ومنهم من هو على قلب اسرافيل
على جميعهم السلام ونحو ذلك واذا تقرر هذا فاعلم ان الله سر تسميته شيخنا قدس الله روحه
هذه الحكمة بالحكمة النفسية هو مراعي ان يونس عليه السلام كان مظهر اللصفة الكلية
التي تشترك فيها النفوس الانسانية ومثالها من حيث تدبيرها وابدان العنصرية واحوالها
عليه السلام صور احكام تلك الصفة الكلية وامثالها بحسب ما تقتضيه مرتبته واستعداده
عادت بركته اي بركة يونس عليه السلام على قومه بان امنوا فنفعهم ايمانهم وكشف عنهم
العذاب لان الله سبحانه اضافهم اليه والحقهم به اضافة الجزء الى كله والحاق الفرع
الى اصله وحكم الاصل يسري الى الفرع فلما وصلت عناية الله ورحمته الى يونس وجعلت

الى قومه ايضا كما قال تعالى فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس وذلك
اي عود بركته الى قومه كان لغضبه عليهم فيه اي في الله حين خرج صدره يطول ما دعاهم
فلم يذكروا واقاموا على كفرهم ففارقهم فظن ان ذلك يسوغ حيث لم يفعل الا غضبا
في الله لغضبه لدينه وبغضا للكفر واهله وعليه ان يصبر وينتظر الاذن من الله في المهاجرة
عنهم فابتلي ببطن الحوت ولما عادت بركته عم عليهم مع كون حاله معهم حال الغضب
عليهم في الله فكيف كان الامر لو كان حاله عليه السلام معهم حال الرضا عنهم فيه سبحانه
غضب يونس بر قوم خالصا لوجه الله بود نه بهواي نفس وكوشش اندر خاطر لا جرم اثار
وانوار ان در احوال اقبال قومش لامع شده وبركات وغرات ان بانجام
سعادت فرجام شان راجع كشت ليس اكر بالعرض بجاي معارفت شيوه موجهت
پيش بردي ودر مقام غضب طريق رضا وخشنودي سپردي شرف وقدر انرا كه دانستي
وقياس يمن وبركت ان كه توانستي پس اگاه چو خشم ومانه موزون باشد
بنگر كه رضا ومرحمت چون باشد فظن يونس عليه السلام بالله سبحانه خيرا لما اخبر سبحانه عنه
بقوله وظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه في مهاجرته قومه من غير انتظار لامر الله
فنجاه الله سبحانه من الغم ببركة ذلك الظن وكذلك ينجي الله سبحانه المؤمنين بعض المؤمنين
الصادقين في احوالهم كصدق يونس عليه السلام في حاله اعني الغضب في الله ومن لطف
سبحانه وعنايته به عم انبتت عليه شجرة من يقطين اي الدبا فان من فوايد
الدبا ان الذباب لا يجتمع عنده فكان يستظل بها اذ خرج من بطن الحوت ونبذ
بالعراء كالفرخ الذي ليس عليه ريش فلو نزل عليه الذباب اذاه ثم انه لما ساهمهم
اي قارع اهل السفينة حين ذهب مغاضبا على قومه وركب في السفينة ووقفت
فقالوا ههنا عبد ابق من سيده وفيما يزعم التجارون ان السفينة اذا كان فيها
ابق لم تجر او حتى نفسه منهم اي في اهل السفينة فقالوا اقترعوا فخرجت القرعة
عليه فقال انا الابق واوقع نفسه في الماء فالتقمه الحوت تمت الرحمة جميعهم ببركته
او خاله نفسه منهم عند تلك المساهمة فان الحوت سار مع السفينة رافعا راسه

يتفشن فيه يونس وليس ولم يفارقهم حتى انتهوا الى البر فلفظه سالما لم يتغير منه شيء فلما
شاهدوا ذلك ادركتهم الرحمة واسلموا قال صاحب الفكوك قدس سره لما كانت النفوس
في الاصل منبعثة عن الارواح العالية الكلية المسماة عند الحكماء بالعقول وكان
للنفوس الانسانية شبه قوي بتلك الارواح من وجوه شتى من جملتها البساطة
ودوام البقاء ظنت ان تعلقها بالاجسام من حيث التدبير والتحكم لا يكن تعشقا او
تعشق وانها متى شاءت اعرضت عن التدبير الاستغناء وكانت الارواح
التي انبعثت عنها وذهلت عن نزول درجتها عن درجة تلك الارواح في هذا الامر
وعن عدم استغنائها عن التعلق والتدبير فلما الفت الابدان وانصبغت باحكام
الامزجة حتى اثرت فيها كما اثرت في المزاج وتعشقت بها واشتد تعشقها بالتجسم الابدان
ارانا الحق عجزها وقصورها عن البلوغ الى درجة من اوجدها الحق بواسطة ورات عجزها
ونقصها فرجعت متوجهة الى الحق بصفة التضرع والافتقار الذاتي من الوجه الذي
لا واسطة فيه بينها وبين الحق فاجاب الحق نداها وامدها من لدنه بقوة ونور اشتغلت
به على ما شاء الحق ان يطلعها عليه من حضراته القدسية ولطائف اسراره العلية
فانعكس تعشقها الى ذلك الجناب الاقدس واتصلت به وحصلت لها بذلك الاتصال
الواقع لاحكام الوسائط ما اوجب انتظامها في سلك اولي الايدي والابصار وانفتح
لها باب كان مسدودا فصار تدبيرها مطلقا غير مقيد بصورة بعينها دون صورة
بل حصل لها من القوة والكمال ما تمكنت به من تدبيرها صورا شتى في الواحد دون
تعشق وتقيد وربما اكتسبت العناية بعد الالفة بان تقف في مراتب الارواح ا
لعالية وتكون كما كانت من حسن ما يحتاج اليها من وراء باب الوجه الخاص الذي فتح
لها بينها وبين موجدها وما استفادته من ربها من تلك الجهة وسري من بركته ما حصلته
الى صورتها التي كانت مقيدة بتدبيرها قوي وانوارها سارية متعددة في الموجودات
علوا وسفلا وصارت حافظة باحدية جمعها من جهة تلك الصورة التي كانت
مقيدة بتدبيرها صورة الملاف الواقع والثابت في الموجودات صورة ومعنى

اوحاومثالا

روحا ومثالا واذا فهمت هذا فاعلم ان يونس عم من حيث احواله المذكورة
لتاسع الكتاب العزيز مثال ارتباط الروح الانساني بالبدن والحوت مثال الروح
الحيواني المنغمس والبحر كونه حوتا هو ضعف صفة الحيوة فيه فان الحوت ليست له
نفس سائلة كذلك حيوانية الانسان ذات حيوة ضعيفة ولهذا يقبل الموت
بخلاف روحه المفارق فان حيوته تامة ثابتة ابدية واليم مثال عالم العناصر وروحه
باليم هو ان تراكيب الامزجة المكونة من العناصر غير متناهية واما موجب لبدايته خاتمة
وسر قوله تعالى وظن ان لن نقدر عليه فقد سبقت الاشارة اليه انفا عند الكلام
على احوال النفوس المدبرة للابدان واما سر قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او
يزيدون فانه اشارة الى امهات حقائق العالم وقواه وانها على عدد الانبيا وهم مائة
واربعة وعشرون الفا فان كل نبي ووارث من الاوليا مظهر حقيقة كلية من حقائق
العالم والاسماء كما اشار اليه في اول هذا الفص واما سر قوله تعالى لما امنوا كشفنا
عنهم العذاب الخزي في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين فهو مثال ما ذكر من ان النفوس
الكمل تركته تسري في ابدانهم وقواهم فيحصل لها ضرب من البقاء ولا تنحل صورة
ابدانهم وان فارقتها ارواحهم بل تبقى الى زمان انتشاء النشاة الاخراوية كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء فص حكمة
غيبية في كلمة ايوبية لما كانت احواله عليه السلام في زمان الابتلاء وقبله وبعده
غيبية اسندت هذه الحكمة الغيبية الى الكلمة الايوبية اما قبل زمان الابتلاء فلان الله
تعالى اعطاه من الغيب بلا كسب ما لم يعط احدا من المال والبنين والزرع والضرع
والخول والعبيد اما في زمان الابتلاء فلانه لم يصعد له من الاعمال الزكية مثل ما يصعد
من الارض او او في فغار عليه ابليس غيرة وحسده بالاذية هو وذووه وكانوا يستكرون
ما يعمل ويستكثرونه وكان الله تعالى يشكره في الملا الاعلى ويذكره فقال ابليس
مع هذه المواهب والنعماء والالاء التي انعم بها الله عليه اعماله قليلة فلو كان في حال
الابتلاء والفقر وصبر ولم يجزع لكان ما ياتي من الاعمال اعظم قدرا واعلى مكانة فاول

جوزل الاجل حسن دلو احد
خايل وهد يون [illegible]
واحد اده وكم ليخ ما بعد
و الدار ملك النوادج
خايل ده و الداعي ٥ منه

له في اختباره وابتلائه والقصة مشهورة في ابتلائه فسلط الشيطان على ما تميع
فغارت العيون وانقطعت الانهار وخربت الديار ويبست الاشجار والثمار وهلكت
مواشيه ومات من كان من بناته وبنيه وهجره جميع اهله وذويه كل هذا ابتداء عيني من
غير سبب معهود وموجب مشهود في مدة يسيرة وبعد غيبته عن اهله وماله الشيطان
نفرخ نفخه فظهرت من عيوب جسمه الآلام واسقام وتولد الداء في جسمه وعيوب
اعضائه اجزائه فصبر هذا الاجر ولم يشكر متلقبا لحبس الصبر هذا الامر ولم يشكو الى غير الله
الى القضاء مدة الابتلاء واما بعد زمان الابتلاء فلانه لما بلغ الابتلاء غايته وتناهى
الضر نهايته ولم ينقص من اعماله ولا عنه واذكاره والنواع شكر شيئا ولم يظهر الشكوى
والجزع تمت محبة الله على العين وعلى غيره من الشياطين فتجلى من غيبته ربه تجليا
غيبيا فنادى ربه اني مسني الشيطان بضر فكشف عنه ما به من ضر ووهب له ومثلهم
معهم رحمة من عنده وخزانه عليه واظهر له من الغيب الارض مغتسلا باردا وشرابا
وكل ذلك كان من قوة ايمانه بالغيب وثقته بما وعد الله له في الغيب لكان امره
كله من الغيب لما ناقص بعد الشكوى الى الله سبحانه ولذلك اثنى الله على ايوب
بالصبر مع دعائه في دفع الضر عنه والا فلم يبح ايوب عليه السلام الا اقتدارا لا
لعي بصبره وحبسه النفس عن الشكوى اليه تعالى بل شكا اليه وناداه اني مسني
الضر وانت ارحم الراحمين وعلم هذا الامر يعني عدم المقاومة منه اي من ايوب اعطاء
الله اهله بانا صح من مات من بنيه وبناته ورزقه مثلهم معهم من الاولاد ووهب علماء
الظاهر واهل السلوك الذي لم الى مقام التحقيق بعد الى ان الصبر هو حبس النفس عن
الشكوى مطلقا زعما منهم ان من يكون شاكيا لا يكون راضيا بالقضاء سواء كانت
الشكاية الى الله او الى غيره وليس كذلك لان القضاء حكم الله في الاشياء و
على حد علمه بها وما ينبغي في الوجود والمقضي به الذي يظهر عين العبد باستعداده من الطرق
الالهية ولا شك ان الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه لكونه نسبة قائمة بهما فلا يلزم من
الرضا بالحكم الذي هو من طرف الحق الرضى بالمحكوم به ومن عدم الرضا بالمحكوم به لا يلزم

عدم الرضى

عدم الرضى بالحكم وانما لزم الرضا بالقضاء لان العبد لابد ان يرضى بحكم سيده واما
المقضي به فهو مقتضى عين العبد سواء رضي به ذلك او لم يرض وذهب المحققون من هذه
الطائفة الى ان الصبر هو حبس النفس عن الشكوى الى غير الله لا الى الله لان ا
لشكاية الى الغير تستلزم الاعراض عن الله وهو مذموم والشكاية الى الله تستلزم
اظهار العجز والمسكنة والافتقار الى الله سبحانه واظهار ان الحق قادر على ازالة
موجبات الشكوى وكلها محمودة قال رضي الله عنه في فتوحات المكية ان كان
الدعاء الى الله في دفع الضر ورفع البلاء يناقض الصبر المشروع المطلوب في هذا
الطريق لم يثن الله على ايوب بالصبر وقد اثنى عليه به بل عندنا من سوء الادب
مع الله ان لا يسال العبد رفع البلاء عنه لان فيه رائحة من مقاومة القهر الالهي لما
يجده من الصبر وقوته قال العارف انما جعلت لابكي فالعارف وان وجد قوة الصبر فليفر
الى موطن الضعف والضرورية وحسن الادب فان القوة لله جميعا فيسال ربه رفع البلاء
عنه او عصمته منه ان توهم وقوعه وهذا لا يناقض الرضاء بالقضاء فان البلاء انما هو عين
المقضي لا القضاء فيرضى بالقضاء ويسال الله رفع المقضي عنه فيكون راضيا صابرا
وفي شرح التعرف اني دوست بغير دوست ناليدن ناصبوريست واز دوست
هم به دوست ناليدن صبوريست انكه بغير دوست مي نالد جز دوست مي بيند والكه
هم به دوست مي نالد جز دوست نمي بيند وحق تع از ايوب عم خبر داد كه از ما ناله
ليكن جز ذكر ما نالبد وگفت نادى ربه اني مسني الضر وفي القصيدة التائية الفارضية
قدس الله سرهما وحبس اظهار التجلد للعدى ويقبح الا العجز عند الاحبة ميگويد
پسنديده مي آيد جز فرا نمودن پيش دشمنان وبد انديشان زيرا كه اظهار عجز و
بيچارگى با ايشان شكايت از يار كردنست وپناه با اغيار آوردن بود وناخوش
مينمايد نزديك دوستان جز فرا استان عجز و افتقار راندن وجز طومار ضعف
وانكسار خواندن چه انجا دم از قوت مصابرت زدن بمقام مقاومت در آمدنست
واين دليل خامى وعلامت ناتماميست   در پيش حسود خود پسندي خوشتر

وزعم و فروتنی بلندی خوشتر وانکه زند دوست سر ابروی ناز بیچاره و نیازمندی
خوشتر سمنون محب در بعض خلوات در مقام مباسطت و مناجات این بیت
بر زبانی راند   ليس لي في سواك حظ فكيف ما شئت فاختبرني   في الحال عسر البول را
بروی کماشتند باستغفار و عذر خواهی آن مدعی در کوچهای بغداد و مکتبها
گرد و کانرا مرد میگرفت و میگفت ادعوا لعمكم الكذاب   همه را ما بدست و عاشقی
ما به عجز بست و پای مسکینی ... ارکض الیوب عزم برجله اي ضرب الارض بها کفته مجاوز
عن امر ربه حيث امره بها بقوله اركض برجلك هذا مغتسل بارد و شراب فاراد به
تلك الركضة الاصرة واما طهارة سقامه و منبع ايضا بها اي بتلك الركضة من تحت رجله الماء
الذي هو سر الحيوة واصله واصلها فان بالماء حيي ما حيي من الاجسام الطبيعية العنصرية فهو
اصل الحيوة اي الحيوة السارية في كل حي حيا طبيعيا عنصريا فان كل ما له حيوة حي
الاجسام الطبيعي العنصرية خلق من الماء او النطفة التي يخلق منها الحيوان ماء و ما يتكون
بعضه تولده فهو ايضا بواسطة المائية المنعقدة وكذلك النبات لا ينبت الا بالماء وهي
يعني النطفة تخلق و برأ اي بالماء حين نبع من تحت رجله برئ من الالام والاسقام فانه
عم لما ضرب برجله الارض نبعت عينان فاغتسل باحديهما فذهب الداء من ظاهره
ثم شرب من الاخرى فذهب الداء من باطنه فجعله اي جعل الله سبحانه الماء النابع
من تحت رجله رحمة من عنده و ذكرى اي تذكرا لنا ولاولي الالباب عليه ... جعله
رحمة و ذكرى لكل واحد منا و منه اما كونه رحمة له فلما برئ به من الاسقام واما كونه
رحمة لنا فلان جعله تذكرا لنا هو عين الرحمة واما كونه تذكرا لنا فلانا اذا سمعنا ما
انعم عليه لصبره ورغبنا في الصبر على البلاء واما كونه تذكرا له بالنسبة الى سائر احواله فلا
فانه تجوز ان يكون قوله لنا ولنشرا على ترتيب اللف بان يكون رحمة له وذكرى لنا
وفي بعض النسخ رحمة له وذكرى لنا و له فيكون رحمة بالنسبة اليه عليه السلام و
ذكرى بالنسبة الى الكل ورفق الله سبحانه به اي بايوب ورخص له فيما نذره
حين حلف في مرضه ليضربن امرأته مائة ان يرى فلما برئ امره الله سبحانه ان يأخذ

ضغثا

ضغثا اي حزمة من الحشيش يضرب بها امرأته فحلل الله يمينه باهون شيء عليه وعليها
لحسن خدمتها اياه ورضاه عنها ثم انه سبحانه اخبرنا بذلك تعليما وترخيصا لنا الغير بهذه الرخصة
والترخيص بالمؤمنين بالنذر اي فيما الذي يوفون بنذورهم و ... فان هذه الرخصة
باقية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى بمخدج قد خبث بامة فقال خذوا عثكالا فيه
مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة وجعلت الكفارة وشرعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم تسترهم الكفارة
عما يعرض لها اي لهذه الامة ويتوجه اليه من العقوبة الواقعة في مقابلة الحنث في الايمان
وفيه اشارة الى ان الكفارة من الكفر بمعنى الستر سميت بها لانها تستر الحالف لحفظ
عما يعرض له من العقوبة الحنث والكفارة عبادة مامور بها والامر بها قبل الحنث او
بالحنث ضرورة توقف تحققها على تحققه فيكون الحنث ايضا مامورا به ولكن او اراد
اي الحالف خيرا مما حلف عليه فراعى الله سبحانه الايمان اي راعى حفظها لاشتمالها
على ذكره ثم حيث شرع الكفارة المانعة عن ان يعرض للحالف عقوبة وان كان الحالف
في معصيته بسبب الحنث فانه اي الحالف ذكر الله في يمينه ببعض اعضائه فيطلب العضو
الذاكر منه وهو اللسان نتيجة ذكره اياه سبحانه من الرحمة والثواب وحفظ مع سائر
الاجزاء من العقاب فانه بالجزء الذاكر يحفظ باقي الاجزاء كما يحفظ العالم بوجود
الكامل الذي يعبد الله في جميع احواله فكما ان الدنيا لا تخرب ولا يستأصل ما فيها
دام الكامل فيها فكذلك وجود العالم الانساني يكون محفوظا بالعناية الالهية ما دام جزء
منه ذاكرا لله سبحانه وكونه اي كون الحالف في معصيته او طاعة حكم آخر لا يلزم
العضو الذاكر منه اي من ذلك الحكم شيء من عقوبة ومثوبة فان الانسان من
حيث انه مركب من حقائق مختلفة روحانية وجسمانية كثيرة ليس احدي العين
وان كان من حيث كله المجموع احديا و ما يلزم من طاعة جزء واخر ومعصية اعلم
ان البلايا والمحن التي تلحق بالانبياء والاكابر من اهل الله تنقسم الى ثلثة اقسام
وكل قسم منها موجب حكم وثمرة فتارة تكون بالنسبة الى البعض ممن تعتريهم
ومتممات لاستعداداتهم الوجودية المجبولة ليتهيؤا بتلك الامور لقبول ما يتم به لهم اذواق

مقاماتهم التي حصلوها ولم يكمل لهم التحقق بها فيكون تلبسهم بتلك المحن سببا لاستدراجهم
ذوق مقامهم الناقص وترقيتهم منه الى وزده سنامه الموجب للاطلاع على ما فيه فان من لم
يتكلم على المقام اي مقام كان ولم يترجم عنه بطريق الحصر لامور والاستشراف على جملة ما فيه
فانه انما يتكلم على ذوقه من ذلك المقام ليس بحاكم عليه ولا محيط به فافهم وموجب القسم
الثاني هو سبق علم الحق سبحانه بان المقام الفلاني سيكون له بدلا محالة مع علم الحق
سبحانه ايضا ان حصول ذلك المقام لمن قدر حصوله له لا بد وان يكون للكسب فيه
مدخل فلا يتحصل الموجبة الذي نفذ به فان شاء القدر الالهي والتوقف بارك الكاسب
الاعمال التي هي شروط في حصول ذلك المقام كان ذلك وان لم يساعد القدر ولم
يق العمر باستيفاء تلك المقام ارسل الله المحن على صاحب المقام ورزقه الرضا و
الصبر عليها وحبس النفس فيها من الشكوى الى غير الله والاستعانة في رفعها
بسواه فكان ذلك كله عوضا من تلك الاعمال المشترطة فيما ذكرناه وقائمة مقامها
تحصل للمقام المقدر حصوله لصاحبه بالشروط التي يتوقف حصوله عليها فان الفرد والكر
واخلاص الله دون الالتجاء الى غيره وطلب المعونة ممن سواه كلها اعمال باطنة ليس
حكمها في الاحوال الظاهرة كالتية توكونها فاعلم ذلك وتدبر ما ذكرنا بل تعرف كثيرا من
اسرار محن ايوب ع‍م وما ابتلي به وغيرانه واما موجب القسم الثالث فهو سعة مراتب
حقائق الاكابر المضاهية للحضرة الالهية المترجم عنها بقوله وان من شيء الا عندنا
خزائنه فمن كانت مراة حقيقته اوسع كان قبوله لما في الحضرت وحظه منها اوفر فكما
ان حظهم مما يعطي السعادة من مزيد القرب من الحق سبحانه والاحتظاء بالعطايا
الاختصاصية اوفر فكذلك قبول ما لا يلائم الطبع والمزاج العنصري الذي به تمت
الجمعية وصحة المضاهاة المذكورة تكون اكثر فافهم فقد نبهتك على اسرار المحن والبلايا
المختصة بالاكابر محصورة الاقسام واما المختصة بعموم المومنين فهي وان كانت
بعض فروع القسم الاول لكن قدر اخبرت الشريعة باحكامها وغراتها فلا حاجة
الى ضبط المعقول فيها والله المرشد ه فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية انما اختصت الكلمة

اليحيوية بالحكمة الجلالية لان الجلالية لان من شان الجلال القهر لما يتعالى له الغير
والسوى واثبات الوحدة الاطلاقية ونفي ما يشعر بالمثنوية على ما هو مقتضى التجليات
الجلالية ولذلك يستلزم الاولية والمعنا وكان في يحيى الغاية الوحدة حتى لا تغاير
بين اسمه وصفته وصورته ومعناه وبه صار مظهر الاولية بان لم يكن له من قبل سميا وكذا
وايضا كان الغالب على حاله احكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء و
الجد والجهد في العمل والهيبة والرقة والخشوع في القلب روي انه بكى من خشية الله حتى
خدت الدموع في خده اخاديد وكان لا يضحك الا ما شاء الله ورد في الحديث
ما معناه ان يحيى وعيسى عليهما السلام تعاوضا فقال يحيى لعيسى كالمعاتب الحط
كانك امنت مكر الله وعذابه فقال عيسى كانك ايست من فضل الله ورحمته فاوحى الله
اليهما ان احبكما الي احسنكما ظنا بي وكل ذلك قتل في سبيل الله وقتل على دمه سبعون الفا
الفا حتى سكن ومن من فورانه اعلم انه ليس في الوجود موجود يستهلك كثرة صفاته
وافعاله في حد ذاته بحيث يضمحل لديها كل عدد ومعدود الا الحق سبحانه فمن عناية
بشان يحيى ع‍م ان جعل له من هذا الكمال نصيبا فاقامه مقام نفسه فادرج اسمه و
صفته وفعله في حد ذاته بان جمع في اسمه بين الدلالة على ذاته وبين الدلالة على صفته
وفعله فانه ليحيا الكل بحب الوجود اللفظي اما دلالته بلفظه على ذاته فللعلمية واما على فعله
فلانه صيغة فعل يدل على احيائه ذكر زكريا ع‍م واما على صفته فلانه ليس احياؤه ذكر
زكريا ع‍م الا لاتصافه بصفاته والظهور بها ولما كانت الوحدة يستلزم الاولية وعدم
المسبوقية بالغير اثر له الحق اي انزل الله يحيى منزلة اي منزلة نفسه تعالى في اولية
الاسماء فكما كان لاسمه سبحانه الاولية اعني الاسم الله حيث لم يسم به غيره سبحانه
قبله ولا بعده كذلك اعطاه الاولية في الاسم فلم يجعل له اي ليحيى من قبل اي قبل
تسميته يحيى سميا اي مشاركا له في هذا الاسم والمراد باولية اسم الشيء ان يكون
اسميته وعلميته اولا بالنسبة الى ذلك الشيء ثم لا الى غيره صيغة ذلك اي لوان
اعطاه الاولية في ذلك الاسم وقع من غيره الاقتداء به اي بيحيى في اسمه الاعلام

الى احسنكما ظنا بي وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقبض والخوف ولذلك

بعد تسميته

البر ويجعل اصلا في التسمية بهذا الاسم فمن سمي به انما سمي به على سبيل التطفيل والتبعية وارث فيه اي في يحيى بهمة ابيه ذكريا عم فان همة الشخص من الاسباب الباطنة لما اثرت قبله اي قبلت ابيه ذكريا من حيث مريم فان اول الاسباب في وجود يحيى استحسان ابيه عم حال مريم فتوجه بهمته ملتجيا الى ربه بدعائه فاستجاب له ربه ورزقه يحيى عم فجعله الله اولاه حصورا لم يقرب النساء حصر النفس اي منعها عن المشتهيات بهذا التخيل اي بسبب تخيله مريم واستحسانه احوالها عند ارسال همته الى وجود يحيى وفي بعض النسخ فجعله حصورا بهذا التخيل على ان يكون هذا التخيل فاعلا لجعله والحكم عندي عزت واطلعت على مثل هذا اعاذا جامع احد كوهن فليتخيل هو في نفسه وليتخيل اهله ايضا في نفسها عند انزال الماء في وليتخيل
رحمها افضل الموجودات المستحضرة عنده فان الولد ياخذ من ذلك التخيل بحظ وافر ونصيب كامل من الامر المتخيل واحواله واوصافه واخلاقه وان لم ياخذ كله وذلك لان الولد انما يكون بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والاعراض الجسمانية والصور الذهنية الخيالية فالصورة التي يشهدها الوالدان او يتخيلانها حال المواقعة لها تاثير عظيم في حال الولد حتى قيل ان امراة ولدت ولدا صورته صورة البشر وجسمه جسم الحية ولما سئلت عنها اخبرت بانها رأت حية عند المواقعة فص حكمة رباعيه
مالكية في كلمة ذكرياوية اعلم ان سر وصف حكمته بالحكمة المالكية هو من اجل ان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين فايده الله بقوة سرت في همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد وقد علمت ان الهمة من الاسباب الباطنة والاسباب الباطنة اقوى حكما من الاسباب الظاهرة المعتادة واقرب نسبة الى الحق ولهذا كان اهل عالم الامر اقوى من اهل عالم الخلق واعظم تاثيرا وايضا فلكثرة قصته واصلحنا له زوجه فانه لولا امداد الحق ذكريا وزوجه بقوة غيبية ربانية خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته للحمل منه ولهذا لما بشره الحق بيحيى استغرب ذلك وقال رب انى يكون لي غلام وكانت امراتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا فاجابه الحق

سبحانه بقوله قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا اي وان كان حصول مثل هذا من جهة الاسباب الظاهرة صعبا بل متعذرا فانه بالنسبة الى ذي القدرة التامة والقوة المتينة هين ثم انه لما سرت تلك القوة من الحق في ذكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق سبحانه يا يحيى خذ الكتاب بقوة فاعلم ذلك والله الهادي لما قرر ذكريا عم برحمة الربوبية بمعنى التربية بالنعمة والمدد والقيام بما فيه صلاحه وبمعنى الاصلاح الفائض لقوله تع واصلحنا له زوجه ستر نداوه ربه وجعله اياه سبحانه عن اسماع الحاضرين فاواه سره ليكون اجمع للهمة والبعد عن التفرقة ليكون اقوى تاثيرا فانتج نداه الحق لقوة تاثيره من لم تجر العادة بانتاجه وهو يحيى الذي ولد بين شيخ فان وعجوز عقيم لم يعهد انتاجها فان العقم مانع من الانتاج قال الله سبحانه الريح العقيم فوصف سبحانه الريح بالعقيم لعدم انتاجها خيرا وفرق بينهما اي بين الريح العقيم وبين اللواقح فاللواقح انما تنتج خيرا من انشاء سحاب ماطر والعقيم ما كانت بخلاف ذلك فالعقم انما كان مانعا من الانتاج وجعل الله يحيى بركة دعائه اي دعاء ذكريا عليه السلام حيث قال فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب ما ادخره عنده من العلم والنبوة والدعوة الى الهداية وابعاد من الضلالة وغيرها فاشرك يحيى عليه السلام مريم في الوارثة لانه لما كفل ذكريا عم مريم وتصدى لتربيتها اورث فيها بعض صفاتها الكمالية فهي ترث ما عنده او في الحضورية لانها كانت من جملة ما كان عند ذكريا بالكفالة ايا ما فلما ورث يحيى ما عنده ورث لبعض صفاتها فاشتهى فيه وكذلك جعله وارث جماعة من ال ابراهيم من الانبياء والاولياء والعلماء في الامور المذكورة انفا فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية وانما خصت كلمة الالياسية بالحكمة الايناسية لانه عم قد غلب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وانس بهم كما انه عم اسطر حيثيتها بالانس فقد انس بالطائفتين وخالط الفريقين فكان له في كل منهما رفقا ايناس بهم وبلغ من كمال الروحانية مبلغا لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى

عليهم السلام قال رضي الله عنه الياس هو ادريس كان نبيا قبل نوح عم ورفعه الله مكانا
عليا فهو في قلب الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث الى قرية بعلبك ثم
مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان عن فرس من نار وجميع الاتها من نار فلما راه ركب
عليه السلام مخاطبا لقومه العاكفين على عبادة صنم كانوا يسمونه بعلا اتدعون بعلا وتذرون
احسن الخالقين جعل عم صفة الحق مشتركا بين الحق سبحانه وبين من سواه والقول
الله تع احسن الخالقين كن لا يخلق اثبت الخلق لذاته ونفاه عمن سواه فبين الكلامين
بحسب الظاهر تدافع وتناقض فاشار رضي الله تع عنه الى التوفيق بينهما بقوله فخلق الخالق
المفهوم من كلام الياس عليه السلام هو التقدير فان الخلق في اللغة جاء على ثلث
معان احدها التقدير يقال خلقت النعل اذا قدرته وثانيها الجمع ومنه الخليقة بمعنى
المخلوقات وثالثها بمعنى القطع يقال خلقت هذا على ذاك اي قطعته على مقداره
فمعنى كونه احسن الخالقين انه احسن المقدرين وهذا الخلق الاخر المذكور في قوله تع افمن
يخلق كمن لا يخلق وهو الايجاد عبارة عن ان الموجد سبحانه يجمع بين الوجود والماهية
ويقطع من اشعة مطلق نور الوجود قدرا معينا ويلحق الى الحقيقة الكونية بقطع بقدرتيه
من اطلاقه حال ادريس عم في الرفع الى السماء وكانت كحال عيسى عم وكان كثيرا
الرياضة مغلبا القواه الروحانية على النفسانية مبالغا في التنزه وقد تدرج في الرياضة
والسير الى عالم القدس والتجرد عن ملائم الحس حتى بقي ستة عشر سنة لم ينم ولم ياكل
ولم يشرب على ما نقل فعرج الى السماء الرابعة التي هي محل القطب ثم نزل بعد مدت مديدة
كما ينزل عيسى على على ما اخبر نبينا صلى الله عليه وسلم فكان الياس النبي عم والجبل المسمى
لبنان حقيقته الجسمانية التي تبلغ فيها الروح الانسانية لبانتها وحاجتها من تكميل قواها
بها وفيها والفرس التي صورت لعرفان العقل بين العناية الشريفة والسافل المتخلف
من قواها وحقائق ذاتها والصورة الفرسية المتمثلة من نار نفسه الناطقة وهي نورية في
صورت فرس من نار فالصورة النارية الشوق والطلب الارادي لاحراق القوى
الشهوية واحراق حجبها المانعة عن الانسلاخ والمتقدس والطهارة عن الاوساخ والصورة

الفرسية لحقيقة همته المترقية الى اعالي ذري العروج وجميع الالة صورة لكل من قواه
الروحانية للانسلاخ والمفارقة عن الادناس والاوساخ لاجل السير والسلوك
الروحاني الذي كان بصدده فلما امر بالركوب عليه ركبه فسقطت القوى الشهوية
منه عن التعلق بالملاذ الجسمانية الطبيعية فبقي روحا مجردا عن الشهوات كالملائكة
والارواح فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية الاحسان له ثلث مراتب احدها فعل
ما ينبغي كما ينبغي كما قال عليه السلام ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا
ذبحتم فاحسنوا الذبحة واذا قتلتم فاحسنوا القتلة الحديث وثانيها العبادة بحضور تام كان
العابد يشاهد ربه كما قال صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه
وثالثها العبادة على المشاهدة دون كان كما قيل لبعض الاكابر هل رايت
ربك فقال لست اعبد ربا لم اره وانما خصت الحكمة الاحسانية بالكلمة اللقمانية
لانه صاحب الحكمة بشهادة قوله تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة والحكمة وضع
الشيء في موضعه فهي اي الحكمة والمرتبة الاولى من الاحسان من واد واحد
وايضا الحكمة تستلزم الاحسان فلذلك نسبه حكمة اليه لما علم لقمان ان الشرك
بالله ظلم عظيم للشريك مع الله لانه اي الشريك وجود متعين هو عين الوجود
الحق المطلق مع التعين الذي هو من جملة شيونه وتجلياته وقد اعتقده المشرك وجودا
مغايرا مشاركا له تع في مرتبة الالوهية فوضعه في غير موضعه او قيد في غير موضعه
وليس المراد بالظلم الا هذا فهو اي الشرك من مظالم العباد عنده لان الشريك كائنا
ما كان من جملة عباده سبحانه قال تع ان كل من في السموات والارض الا اتى
الرحمن عبدا فانظر في حقيقة يكون من مظالم العباد ولهذا بالغ في وصيته لابنه بعدم
الاشراك كما قال يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وكما ان الشرك ظلم
للشريك فكذلك هو ظلم للمرتبة الالهية فانه حكم بانقسامها واشتراكها مع ان الامر في
نفسه لا يقبل الاشتراك عم راي اللقمان الوصايا بالجانب الالهي من الايمان به
وعدم الاشتراك معه والايتمار باوامره والانتهاء عما نهى عنه مثل وصايا المرسلين

كما حكى الله سبحانه وتعالى بعضها في سورته من القرآن وشهد الله أي له للقمان
بأنه سبحانه آتاه الحكمة في قوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة فحكم لقمان أي قيده وضبط
بها أي بتلك الحكم بعينه ومن يقدر على ضبط عن التصرفات المرضية والأقوال
الغير المفيدة والآراء والتصرفات الفاسدة ولما آتاه الحكمة آتاه جوامع الخير الكلي
أي الخيرات الحاصلة ملتجزئات كثيرة كما قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي
خيراً كثيراً فص حكمة إمامية في كلمة هارونية اعلم أن الإمامة المذكورة في هذا الموضع اسم من
أسماء الخلافة وهي تنقسم إلى إمامة ثابتة بالواسطة والتعبير عن الإمامة الخالية عن الواسطة
مثل قوله تعالى للخليل عليه السلام إني جاعلك للناس إماماً والتي بالواسطة مثل استخلاف
موسى هارون عليه السلام على قومه حين قال له اخلفني في قومي إذا عرفت هذا فنقول كل
رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء الحق وإنه من أولي العزم ولا خلاف
في أن موسى وهارون عليهما السلام بعثا بالسيف فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة
والخلافة فهارون له الإمامة التي لا واسطة بينه وبين الحق فيها وله الإمامة بالواسطة
من جهة استخلاف أخيه إياه على قومه فجمع بين قسمي الإمامة فخصوصيته بالإمامة لذلك
اقتضت حكمة الإمامة دون غيرها من الصفات فاعلم ذلك هارون لموسى عليه السلام
حين استخلفه على قومه وذهب لميقات ربه بمنزلة نواب محمد المهدي صلى الله عليه و
سلم بعد انفصاله عن هذه النشأة العنصرية وذهابه إلى ربه فكما أن نواب
محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل والأقطاب والأئمة وخلفائه في أمته يتصرفون فيهم
كتصرفه صلى الله عليه وسلم فكذلك كان هارون وارثاً لموسى عليه السلام وخليفته عنه
في قومه ومتصرفاً فيهم مثل تصرفه فلينظر الولي الوارث الذي يرث من نبي من
الأنبياء من يرث منهم فإن الوارث إما محمدي أو غير محمدي والغير المحمدي إما وارث
لموسى وعيسى أو إبراهيم أو غيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولينظر
الوارث أيضاً فيما استيقظ أي في أي شيء أريد نيابته ووراثته إما في العلم والحال دون
المقام كذي مقام يتصنع بحال ذي حال في مقام آخر يوجب العلم والحال إما بتأثيره

أي إماماً بلا واسطة

الروحاني وإما بكلامه وإرشاده ويسري العلم والحال فإذا تحرى عنه الفتح بحال
مقام هو غيره فيتعين أي الولي الوارث صحة ميراثه وقوة وراثته للنبي المورث
ليقوم غيره أي فيما استنبط مقام ذلك النبي الذي هو بمنزلة رب فيأخذ العلم مثلاً
من المأخذ الذي أخذ النبي المورث أيضاً منه فإن علوم الأنبياء كانت إلهية
وهبية وكشفية بالتجلي لا بالكتب والنقل فوجب أن يكون الوارث الحقيقي كذلك
وهبية لا نقلية ولا عقلية فيرث الولي الوارث العلم من المعدن الذي أخذه
النبي والرسول عنه فليس العلم بأيدينا قلة الرواة بأسانيدهم بطويلة فإن ذلك
منقول يتضمن علوماً لا يصل إلى حقائقها ونحوها إلا أهل الكشف والشهود والنبي
والرسول إنما أخذ العلم من الله لا عن المنقول فالوارث الحقيقي إنما الأخذ عن الله
لا عن المنقول قال سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه لبعض
علماء الرسوم ونقلة الأحكام والآثار والأخبار أخذتم علمكم ميتاً عن ميت
وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت وكذا الحال في الأحوال والمقامات فمن
لم يأخذها من الله كما أخذ الأولون عنه تعالى بل حفظ كلماتهم ومقالاتهم وروى
عنهم فليس وارثاً على الحقيقة بل بالمجاز فمن كان من الأولياء الوارثين على أخلاق
أي على أخلاق النبي المورث وصفاته وصفاته وصفاته في تصرفه في بريته بإعطاء
غيره أو في الخلق بالإرشاد والتكميل كان ذلك الولي الوارث كأنه هو ذلك
النبي المورث بعينه كما قال عليه السلام علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل اعلم أن الأولياء الوارثين
يأخذون العلوم والأحوال والمقامات عن أرواح الأنبياء الذين كانوا من قبلهم
ويصل إمداد هؤلاء من أرواحهم ومنهم من يأخذها كما ذكرنا عن الله إما في مواد تلك
الرسل والأنبياء أو في الحضرات الإلهية والوارث المحمدي صلى الله عليه وسلم
يأخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله صلى الله عليه وسلم بحسب نسبته منه وإلا
على ما أخذ عن الله في الصورة المحمدية أو عن روح خاتم الولاية الخاصة المحمدية أو عن الله
فيه كذلك فالمقامات الإلهية والأحوال والعلوم معمورة أبداً بعد الأنبياء بالورثة

المحمديين ولتسميتهم المحقق انبياء الاولياء واليه اشار في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفي رواية انبياء بني اسرائيل بلا كاف التشبيه والروايتان صحيحتان فاخذون عن ارواح الرسل من كونهم رسلا بيت علومهم واحوالهم ومقاماتهم جمعية احدية محيط والاخذون علومهم من الله في الصورة المحمدية الختمية هم الكمل من اقطاب المقامات الكمل والكمل وارثة اجمعهم واوسعهم احاطة بالمقامات والعلوم والاحوال والشاهد وبوالي ثم الولاية الخاصة المحمدية في مقامه الختمي فوارثه اكمل الوارثين في الكمال والسعة والجمع والاحاطة لعلوم رسول الله صلى الله عليه وسلم واحواله ومقاماته واخلاقه ويطابقه في الجميع فص حكمة علوية في كلمة موسوية انما خصت الحكمة العلوية بالكلمة الموسوية لعلو مرتبة موسى عليه السلام ورجحانه على كثير من الرسل بامور اربعة احدها اخذه عن الله بدون واسطة ملك وغيره الثاني كتابة الحق له التورية بيده الثالث قرب نسبته من مقام الجمعية التي خاص بها نبينا صلى الله عليه وسلم المشار اليه بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء وباعلام الحق به لما وقر حظه من عطايا الاسم الظاهر اراد ان يربه طرفا من احكام الاسم الباطن ليجمع بين الطرفين فجمع بينه وبين الخضر عليهما السلام واراه المنوه خاصة من احكام الارادة فعلم الفرق بينهما وبين الامر الامور الرابع اخبار نبينا صلى الله عليه وسلم انه لم ير امة نبي من الانبياء اكثر من امة موسى عم وقوله ايضا صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على موسى وان الناس يصعقون فاكون اول من يفيق فاجد موسى باطشا بقائمة العرش فلا ادري اجوزي بصعقة الطور او كان ممن استثنى الله تعالى اعلم انه لما اراد الله سبحانه اظهار اياته الكاملة في الكلمة الموسوية وسرى حكم هذه الارادة في الاسباب العلوية والسفلية من الاوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة المواد العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيأة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره تعينت افراخ كثيرة بحسب ما في

الروح الموسوي قبل تعين مزاجاته من البنوي فتعلقت بها ارواح جزئية وكان حكماء الزمان اخبروا فرعون ان هلاك وهلاك ملكه يكون على يد مولود يولد في ذلك الزمان فامر فرعون بقتل كل من يولد من ابناء بني اسرائيل حذرا مما قضى الله وقدر ولم يعلم ان لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه فكان ذلك سببا لاجتماع تلك الارواح في عالمها واتصالها الى روح موسى عليه السلام وعدم تفرقها او انبثاثها عنه بالتعلق البدني والانتشار في عالم الطبيعة فتقوى بهم واجتمعت فيه خواصهم واعتضد بقواهم وكان كل ذلك اختصاصا من الله لموسى وتاييدا بامداده بتلك الارواح كامداده بالارواح السماوية فلما تعلق للروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الارواح كالارواح السماوية في امداده بالقوة والنصرة وسرت اليه حيوتهم والى ذلك اشار الشيخ رضي الله عنه بقوله سرت اليه اي الى موسى عم حيوة كل من قتله فرعون وقومه من ابناء اسرائيل من اجله اي من اجل موسى يعني لارادة قتله فانهم ما قتلوا ما احدا من هؤلاء الابناء الا على توهم انه موسى او المراد انهم قتلوا كل واحد منهم من اجل موسى ليتايد بروحانيتهم وسرى اليه حيوتهم فكان قتلهم في الحقيقة لاجله وان لم يكن لفرعون وقومه شعور بذلك ولما كانت حيوتهم سارية اليه فقراره اي فرار موسى عم من فرعون وقومه لما خاف منهم ان يقتلوه انما كان لابقاء حيوة المقتولين في ضمن حيوته لا لابقاء حيوته وكانه فرط شفقة ورحمة في حق الغير الذي هو هؤلاء المقتولون فاعطاه الله سبحانه بواسطة تلك الرحمة والشفقة الرسالة التي هي خصوص مرتبة في النبوة وكذلك اعطاه الله الكلام بغير واسطة والامامة التي هي خصوص مرتبة في الرسالة ولقب من القاب الخلافة التي هي الحكم اي التحكم والتصرف في العالم ثم انه لما اعطى موسى عليه السلام الكلام كلمه الله تعالى بالتجلي الصوري المثالي في عين حاجته اي في صورة ماست اليه حاجته يعني النار لاشتغاله بحمة اي بذل همته بالكلية فيها اي في تحصيل حاجته التي هي النار فتجلى له الحق سبحانه في صورتها يقبس على الحق المتجلي الظاهر على صورة مطلوبة ولا يعرض

عنه ويقبل على مطلوبه لاجتماع همته عليه ولو اعرض لعاد حكمه عن اعراضه عليه فكان يعوض
عنه الحق اليفا مجازاة فعلمنا من تجلي الحق سبحانه له في الصورة النارية لاجتماع همته
عليها ان الجمعية موثرة وهو اي الجمعية وتذكير الضمير باعتبار الخبر الفعل والتاثير بالهمة
القصد والتوجه بجميع القوي ولما علم كون الجمعية موثرة من علم مثل هذا من المومنين
المطيعين ومن غيرهم ذلك البعض يراي بالفعل بالهمة الجمعية حيث يعرفه فما مرتبته
قاقامته اي اقامه الله سبحانه الفعل بالهمة والجمعية مقام القران الذي له جمعية جميع
ما في الكتب السماوية في المثل المضروب الذي ضرب في حقه فقال تع يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وهم اي الفاسقون هم الخارجون فان الفسق لغة
هو الخروج عن القصد اي وسط الطريق وفي العرف الشرعي عبارة عن الخروج من طريق
الهداية فالفاسقون هم الخارجون عن طريق الهدى الذي هو اي ذلك الطريق فيه
اي في القران فكما ان القران يضل الله به كثيرا ويهدي به كثيرا فكذلك الجمعية والفعل
بالهمة يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا كما عرفت فهو قايم مقام القران في ذلك الوصف
وكان الشيخ رضي الله عنه اشار بهذا الى بطن من بطون هذه الاية المنزلة في
شان القران فان القران لغة هو الجمع فافهم فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
الصمد يقال على ما لا جوف له تقول هذا مصمود اي ليس بمجوف ويقال للمقصود للملجا
قال الله تع الله الصمد ولما كان خالد في قومه مظهر الصمدية يصمدون اليه في المهمات
ويقصدونه في الملمات فيكشف الله عنهم بدعايه البليات وكان دعوته الى الاحد
الصمد ومشهوده الصمدية واجراه في ذكره الاحد الصمد اختصت الحكمة الصمدية بكلمته عم لما
استشرف خالد بن سنان عم لمال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلم انه المبعوث
رحمة للعالمين كافة تمنى ان يكون له عموم انبا ونبوة مستندة الى العلم الحاصل
للكافة بما في البرزخ بعد الموت فان العامة لا ينقادون لا نبا الانبيا الا فنادهم
لانبا من يخبر بعد ان يموت فيحييه الله فيخبر بما رأى هنالك فان تاثير مثل ذلك
في ايمان عموم الخلق ابلغ فلذلك جعل اي خالد عم اية الدالة على نبوته بعد انتقاله

الى ربه ملكوت وما اظهر نبوته في الدنيا لذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم ان اوط
الناس بعيسى بن مريم فانه ليس بيني وبينه نبي اي نبي داع للخلق الى الحق ومشرع فا
ضاع الاية حيث لم يظهرها في حياته واضاع قومه ايضا اذ لم يطلعهم عليها فاضاعوه
اي اضاعوا وصيته ولم يبلغوه مراده وجزائه ولهذا اي ولان قومه اضاعوه قال النبي
صلى الله عليه وسلم حق ابنته حين جاءت اليه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة مرحبا بابنة
نبي اضاعه قومه انتهى الحديث ويقول الشيخ رضي الله وما اضاعه الابوه حيث
لم يتركوا الناس المومنين يلبسونه لما يطرا على العرب من العار المعتق وفيما بينهم
لحميتهم الجاهلية وقصته انه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة
من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجا اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار
بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني
ادخل المغارة خلف النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم
ان نادوه قبل ثلثة ايام يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل
صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا
به فخرج عم من المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني واضعتم
قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين فانهم ياتيهم قطيع
من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا قبره عليه
السلام فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن تعين ورؤية فانتظروا الغنم
يوما فجاء القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مومنوا قومه ان ينبشوا عليه
فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الحمية على ذلك
فضيعوا وصيته واضاعوه فص حكمة فردية في كلمة محمدية انما ختم صلى الله عليه وسلم
اول التعينات الذي تعينت به الذات الاحدية قبل كل تعين يظهر به من التعينات
الغير المتناهية وهذه التعينات مترتبة ترتب الاجناس والانواع والاصناف والا
شخاص مندرج بعضها تحت بعض فهو يشتمل جميع التعينات فهو واحد فرد في

الوجود ولا نظر له اذ لا تعين لها ويكفي المرتبة وليس فوقه الا الذات الاحدية المطلقة
وايضا اول ما حصل به الفردية انما هو بعينه الثابتة لان اول ما فاض بالفيض الاقدس
من الاعيان هو عينه الثابتة فحص بالذات الاحدية والمرتبة الالهية وعينه الثابتة هي
الفردية الاولى وتوصيف هذه الحكمة بالكلية كما وقع في بعض نسخ الفصوص لشمول
التعين الاول الذي هو حقيقته عم كل التعينات اعلم ان الحقايق العلمية ان كانت
معتبرة لا باحوالها التي هي حروف غيبية مع احوالها كلمات غيبية والوجودية هي بلا احوالها
حروف وجودية ومعها كلمات وجودية فالدالة منها على جملة مقيدة اية والبعض الجامع
لتلك الجمل سورة ومجموع المعقولات والموجودات باعتبار التفصيل فرقانا وباعتبار
الجمع قرانا وجمعيتها في الانسان الكامل سمي نفسه ايضا قرانا وعبارته الواردة عليه
الحق ايضا قرانا واذا عرفت هذا فنقول معجزته الدالة على نبوته صلى الله عليه وسلم هي القران
الذي هو نفسه وحقيقته باعتبار جمعيتها الحقايق كلها او العبارة الدالة على تلك الجمعية
الواردة عليه صلى الله عليه وسلم من الحق سبحانه وايا ما كان فهو معجز فانه ليس لحقيقة
من الحقايق هذه الجمعية لان الحقايق كلها داخلة تحت الحقيقة المحمدية دخول الجزء
تحت الكل ولا لكتاب من الكتب الالهية تلك الجمعية فان القران احدية جميع
الكتب الالهية وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انزل الله مائة واربع كتب
من السماء فاودع علوم المائة في الاربع وهو التورية والانجيل والزبور والفرقان ثم
اودع علوم الاربعة في القران ثم اودع علوم القران في المفصل من سورة ثم اودع علوم
المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة علم جميع تفسير كتب الله المنزلة ومن قراها كانما
قرا التورية والانجيل والزبور والفرقان حضرت حق سبحانه بذات خود مستغنی است
از عالم وعالميان اما اسما را تا منتهای الهی مقتضی انست که هر یک را مظهری باشد
تا اثر آن اسم در آن مظهر بظهور رسد ومیمن که واثبت تقاضا کنند در آن مظهر
بر نظر موحد جلوه کند مثلا الرحمن الرزاق القهار هر یک اسمی است از اسما حق سبحانه
وظهور آن براحم ومرحوم ورازق ومرزوق وقاهر ومقهور تواند بود که تا در خارج

المفرد هو عدم كل قرين وصنعه واسم ورسم وحد ونعت فلم الفردية مطلق

الالهية

راحمي

راحمي ومرحومي نباشد رحمانيت ظاهر نگردد وهمچنين رازقيت وقاهريت وجميع اسما را
برين قياس بايد كرد پس سبب اظهار جميع موجودات جزئيه طلب اسما است وهمه
محيط است واو نيز اقتضای مظهری كلی كرد كه آن مظهر را از راه جامعيت مناسبتي باسم
جامع باشد تا خليفة الله باشد در رسانيدن فيض وكمالات از اسم الله بما سواه وآن
مظهر جامع روح محمدي بود صلوات الله عليه كه اول ما خلق الله روحي او نوري عبارت
از انست اصل ومنشا ومعاد ومبدا جملهٔ جهان خلايق حضرت حقيقة الحقايق است كه آن
حقيقت محمدي ونور احمدي است كه حضرت حضرت واحدي است جامع جملهٔ كمالات
الهي وكيانی وواضع ميزان همه مراتب عند الاتصال ملكي وانسي وحيواني الحضرت است
عالم وعالميان صور واجزاء تفصيل او وآدم وآدميان مسخر براي تكميل او واليه
الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم وبقوله آدم ومن دونه تحت لوائي
اتحاد اول شد پديد از جيب غيب بود نور جان او بي هيچ ريب بعد از ان
آن نور مطلق زد علم گشت عرش وكرسي ولوح وقلم يك علم از نور پاكش عالم است
يك علم ذريت وآدم است نور او چون اصل موجودات بود ذات او چون
مبعث هر ذات بود واجب الله دعوت مرده جهانش دعوت ذرات پيدا او نهانش
ولما كانت جمعيته الالهية من بعض بطون معنى القران كما وقعت الاشارة اليه في فص
الموسوي اراد رضي الله عنه ان يبين ان تلك الجمعية ايضا اعجاز فعال والجمعية اعجاز
على امر واحد اي جمعية الالهية على امر واحد اي لما هو الانسان عليه من الحقايق المختلفة
والقوى المتعددة المتكثرة الروحانية او الجسمانية ولكل من تلك الحقايق
القوى اقتضاء خاص وحكم متعين تغاير احكام ما عداه فالجمعية التي هي استهلاك
تلك الكثرة في الوحدة امر خارق لعادة الجمهور فهو اعجاز والانسان المتكثر بالحقايق
المختلفة كالقران المتكثر بالايات المختلفة اي المنقسم بما هو كلام الله مطلقا اي
من غير ان يكون حكاية عن كلام واحد حكاية لفظية وبما هو كلام الله من حيث
انه سبحانه تكلم به ولكنه في الحقيقة ليس لله بل هو حكاية الله عن كلام متكلم اخر حكاية

السماء هي توحد شانه وهو السماء هي در تحت حيطهٔ اسم الله است که جامع جميع

احدي

والعنبر الجوور عابد اي الموصول وبر الحق في بيان ما هو اليه

الكلام

نفسه ممن كونه اي فالقرآن من حيث كونه كلام الله مطلقا هو معجز لا من حيث
ان نقصه كلام متكلم آخر حكاه الله سبحانه بلفظه فانه ليس يلزم ان يثبت له
الاعجاز من هذه الحيثية وهو اي كون القرآن المشتمل بآياتها المختلفة متحدا في كونه
كلام الله هو الجمعية التي يستلزم الاعجاز وعلى هذا اي على تلك الجمعية تكون جمعية الكمة
للانسان بحقائقها المختلفة فكما ان تلك الجمعية اعجز فكذلك جمعية الكمال
قال تعالى وما صاحبكم يعني محمدا صلى الله عليه وسلم بمجنون من المجنون بمعنى الستر
ما ستر عنه شيء اولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء من حيث
حقيقته وان كان يقول انتم اعلم بامور دنياكم من حيث بشريته وذلك لان الحقيقة
المحمدية التي هي صورة الاسم الجامع الالهي هي التي ترتب صور العالم كلها بالرب الظاهر
فيها الذي هو رب الارباب فلا بد لها من الاتصاف بصفات الالهية كلها من
العلم الشامل والقدرة الكاملة وغيرهما ليتصرف بها في اعيان العالم بحسب استعداداتها
وذلك انما هو من جهة حقيقتها لا من بشريتها فانها من تلك الجهة عبد مربوب
محتاج الى ربها كما نبه سبحانه على هذه الجهة بقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وعلى
الجهة الاولى بقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاسند رميه الى الله فالحاصل
ان ربوبيته للعالم بالصفات الالهية التي لها من حيث مرتبته وعجزه ومسكنته
وجميع ما يلزم من النقائص الامكانية من حيث بشريته الحاصلة من التنزل
الى العالم السفلي المحيط بظاهره بخواص العالم الظاهر وبباطنه بخواص العالم الباطن
فهو مجمع البحرين ومظهر للعالمين فنزوله ايضا كمال كما ان عروجه الى مقام لا اصح
كماله فالنقائص ايضا كمالات باعتبار آخر بعيد عنها من تنور قلبه بالنور الالهي ولا
يغني من الضنين وهو البخل اي ليس ... في البخل
مما هو لكم اي ليس يكون من جهته ما ينبغي لكم فيقتضيه استعداداتكم ولا يظن من
الظن بمعنى التهمة كما وقع في بعض القراءة اي ما يتهم في انه بخل شيء حاصل لديه من
عند الله هو لكم لانه صلى الله عليه وسلم بربوبيته المذكورة اعطى كل ذي حق حقه واعطى

عليه جميع ما احتاج اليه واستحقه ثم انه لما كان الخوف لا يتحقق الا مع الضلال الذي هو
الحيرة فان الخوف عبارة عن انزعاج القلب عن طمأنينة الا ليتوقع مكروه ممكن الحصول
ولا شك ان توقع المكروه من غير جزم به حيرة وتردد لو حيث اراد الله سبحانه نفي
الخوف عنه صلى الله عليه وسلم حكم بنفي الضلال عنه كما قال سبحانه ما ضل صاحبكم وما
غوى ولكن ينبغي ان تعلم ان للضلال ثلاث مراتب بداية ووسط ونهاية والضلال
عنه صلى الله عليه وسلم الذي طلب المزيد فيه بقوله رب زدني فيك تحيرا هو الضلال
الاخر رضي الله عنه بقوله اي ما خاف في حيرته التي هي المرتبة الاخيرة التي تمت بها
من الاتيعد ونهاية الاباد وانما لم يخف صلى الله عليه وسلم في هذه الطريقة لان
الكامل اي لان الشان انه صلى الله عليه وسلم علم ان الغاية القصوى في معرفة الحق هي
الحيرة ومن علم ان الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه هي الحيرة فقد اهتدى
في حيرته الى انها هي الغاية ومن اهتدى في حيرته الى ذلك فهو صاحب هدى وبيان
في اثبات الحيرة وانها هي الغاية فكيف يخاف فيها واعلم ان المرتبة الاولى من الضلال
لاهل البدايات من جمهور الناس وحكم الثانية يظهر في المتوسطين من اهل
الكشف والحجاب وحكم الثالثة مختصة باكابر المحققين اما بحسب الحيرة الاولى الحاصلة هذا
الان فيقر الطالب بالذات فلا يمر عليه نفس لم يكن فيه من الطلب
في نفس الامر الكمال الذي هو غاية الطلب والغايات يتعين بالهمم والمقاصد والمناسبات
الداعية الجاذبة فما لم يتعين للانسان وجهة ترجيها او مذهب او اعتقاد يعتقده يبقى
حائرا متفقا او اول مزيل لهذه الحيرة تعين المطلب الجمع ثم معرفة الطريق الموصل ثم
سبب المحصل ثم معرفة العوائق وكيفية ازالتها فاذا تعينت هذه الامور تزول
الحيرة ثم ان حال الانسان بعد ان يتعين له وجهة امره اما تراه الغاية على فرض
اما ان يتوجه ذلك الامر بحيث لا يبقى فيه فضيلة يطلب بها المزيد كما هو حال اهل الاعتقادات
والنحل غالبا او يبقى فيه فضيلة من صحو فرداه مع ركونه الى حال معين وامر مشهور تقتضيه
احيانا ويتلو عسياه يجد ما هو اتم مما ادركه فان وجده ما قلقه وبهذا انتقل الى دائرة الحيرة

الثانیة وحاله فی المرتبة الثالثة کحاله فیما تقدم من انه لا یخلوا اما ان یکون فی کل ما یحصل له
او ترقیه مطمئنا فاترا عن طلب المزید او طلبه فیه فضلة متخفیة من الاستفراز و سیما اذا رای
المتوسطین قد تعرقوا شعبا دکل منهم تری انه المصیب ومن وافقه فالتعرفی ضلال
ویری یاخذ کل طایفة وتمسکها فلا یجده یقوم علی ساق و یری الاحتمال متطرق
التقوض وارا ده فانه یحار ولا یدری ای المعتقدات اصوب فی نفس الامر فلا
یزال حایرا حتی یغلب علیه امر الامر حکم مقام ما من المقامات التی لیستند
اهل العقاید فینجذب الیه ویطمئن او یفیض له بالعنایة او بها و یصدقه
فی عزیمته و بذل المجهود کالحجاب فیصیر من اهل الکشف وحاله فی اول هذه
کحاله فیما سبق من انه اذا سمع المخاطبات العلیة و عاین المشاهدات
ورای معاملة الحق معه وما فاز به مما فات اکثر العالمین هل یستبعد و بعض ذلک
او کله او یبقی فیه بقیة من غلظ الطلب فلینظر فی قوله تعالی وما کان لبشر ان یکلمه
الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم و فی امثال
من الاشارات الربانیة والتنبیهات النبویة فیتنبه ... الکشف ... او یبقی
بالواسطة فالحجاب والواسطة فیه حکم لا محالة فلم یبق علی طهارته الاصلیة فاینطرق
الیه ... سیما اذا عرف سر الحال والمقام الذی هو فیه والوصف الغالب
علیه فلا یطمئن ولا یبقی له فی حضرة الحق من جهة معینة واعتبار مخصوص فیه و تقید
مراتب الاسماء والصفات و ما یضاف الیها من الاحکام والآثار والتجلیات
فلم یتعین له الحق سبحانه فی جهة ...
بحسب العلوم والمدارک والعق... ... والاوصاف لشعوره بعزة الحق
سبحانه و ... ... فی شیء ولعدم امتلائه و توقف همته
... بیت و وقف فیها اهل المواقف وان کانوا علی حق و فوق
... فی مرتبة بل ادراک بالفطرة الاصلیة دون تردد وان لم یستند فی وجوده واقع
علیه ما جلی ما فیه بل الکلیة وجعل حضوره فی توجهه الیه سبحانه علی نحو ما یعلمه

فی فیره او یعلمه غیره ولا یحجبه علمه الموهوبة والمکتسبة و هذه الحالة اول احوال اهل
الحیرة الاخیرة التی یتمنا ها الکمّلون ولا ینتقد و منها بل یرتقون فیها ابد الآباد و دنیا
و برزخا و آخرة لیست لهم وجهة معینة فی الظاهر والباطن لانه لم یتعین للحق عندهم
حکم یتقید بها فی باطنهم وظواهرهم فیتمیز عن مطلوب آخر بل قد استشهدهم احاطته
بهم من جمیع جهاتهم الخفیة والجلیة و تجلی لهم فیهم وعندهم لا فی شیء ولا جهة ولا اسم ولا
مرتبة فحصل من شهوده فی بیداء البتة فکانت حیرتهم منه و به وفیه وفی تبصرة المبتدی
للشیخ صدرالدین قدس الله سره حیرت بر دو گونه است حیرت نظارت و حیرت
اولی الابصار حیرت نظار مذموم است چه آن از تصادم شکوک و تعارض
ادله بود چنانکه حسین منصور گوید شعر من رامه بالعقل مسترشدا اسرحه
فی کل حیرة یلهو و شابک بالتلبیس اسراره یقول فی حیرته هل هو
راه توحید را بعقل مپوی دیده روح را بخار مخار که هو حسبت زانکه قد اله
الا الله عقل را از دو شاخ لا بردار حیرت اولی الابصار محمود است
این از توالی تجلیات و تتالی بارقات بود در مشاهده کبریا و مباهته و توحید
و عجایب امور و احکام ربوبیت ... زدی بحر افیک اشارت بدین مقامات
شعر قد تحیرت فیک خذ بیدی یا دلیلا لمن تحیر فیک
بارای ... و کرسانی گهی زنجیری از عنبر گهی از مشک چوگانی
زره چندین چو می یابی نه دانی دو زره بانی فسون چندین چو میخوانی نه کاری و
فسون خوانی ولکن هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذا الکتاب والله هو المرجع
والیه المآب

صحیحهم الله ...

فارغ شد از این جمع فواید و نظم این فراید پای شکسته زاویه خمول و گم نامی
عبدالرحمن بن احمد الجامی وفقه الله لما یحبه و یرضاه وجعل آخرته خیرا من
اولاه متمثلا بهذه الکلمات المنظومة محتذیا ایاها بهذه الابیات المرقومة
نظم ای فاتحه رقم که رد زمانه بر لوح بقای جاودانه مفتاح خزانه

وجود ست مصباح زجاجه اشهود ست نمود بچشم اهل ایقان جز نقش
فصوص علم و عرفان نقد ست در و فصوص کمل گاهی مجمل گهی مفصل
ناشش بر نافدان این فن زان نقد فصوص شد معین الحمد لملهم السرایر
کامد بمبارکی بآخر پیوست ز حسن سبح اقلام در شش شهر و نیم و سیاه تمام
آسوده جان و غصه فرسود زان بارکه بروی از قلم بود زاسیب خراشش
دست نامه وز زخم تراشش جبین خامه بنهاد دوات عنبرین دم مهرسی
بدهان خویش محکم یارب بکمال لطف بازیست کز راقم این نجسته دفتر
وز ناظم این ستوده گوهر کز شد حرفی بسهو مرقوم با جوهر حرفی بحمل
منظوم منویس بلوح اعتبارش در سلک عمل مکن شمارش از بزم
صفا ابد و کاتبیه یک جام حواله کن بجابه زان جام مدام مست واله
دارش بمحمد و آله الحمد

هو الملک
بعد از فوت مرحوم مغفور
میرزا احمد تقی الملک کاشانی
و تقسیم کتابخانه آنمرحوم در میان
ورثه این کتاب سهم بنده
حقیر رسید
المرحوم المغفور فی
شوال المکرم ١٣٠٣

مجموع علما و اهاجم

برسم خواند و عاشع دلدع
زانکه من بکنند کارها

۵۹۲